

Un monde sans esprit: La fabrique des terrorismes

Roland Gori

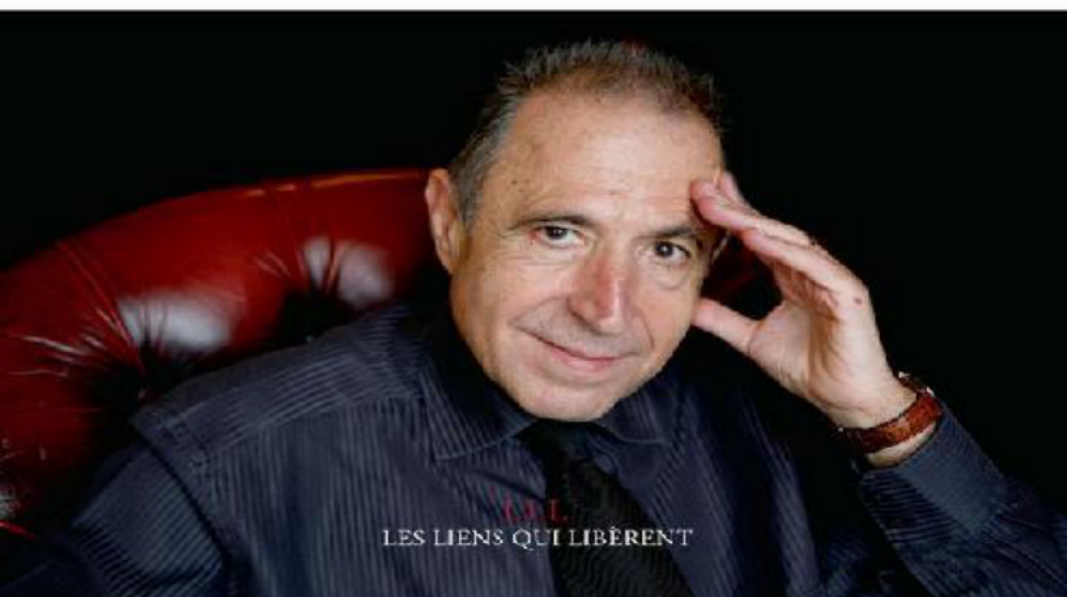
VISIT...

LANZAROTE
Caliente.COM

ROLAND GORI

UN MONDE SANS ESPRIT

LA FABRIQUE DES TERRORISMES



LES LIENS QUI LIBÈRENT

Un monde sans esprit

Dans le clair-obscur des crises politiques naissent les monstres. Ils naissent du vide culturel d'un monde politique sans esprit, d'un monde où les techniques sont devenues folles, d'un monde qui se nourrit des surenchères de la haine et du désespoir.

Car le terrorisme rationnel des machines et des algorithmes, la marchandisation de la culture, du soin et de l'éducation, tendent à priver les citoyens et les peuples de leurs passés comme de leurs avenir. Grandes sont alors les tentations de renouer avec les racismes et les populismes nationaux, tribaux ou religieux.

Le politique est en panne d'imagination autant que de courage. Il a pris le teint gris et résigné des marchés auxquels il s'est asservi. Dans ce monde de papier où règnent les chiffres et les abstractions, rien ne vit, rien ne désire, sauf les passions tristes de la haine et de l'oppression. Les fascismes émergent de ces idéologies meurtrières et exténuées. Ils les barbouillent aux sombres couleurs d'un autre âge, les rythment aux chants funèbres qui recouvrent les sirènes, toujours incertaines et imprévisibles, de l'amour et de la création.

Pourtant, jamais autant qu'aujourd'hui, face à la prolétarianisation généralisée de l'existence, les peuples ne se sont montrés affamés de nouvelles forces symboliques, de nouvelles fictions, pour vivre, désirer et rêver ensemble. Un message d'espoir parcourt l'ouvrage, au cœur de cette hégémonie culturelle désastreuse, et des crimes de masse qu'elle favorise, l'attente d'un nouveau pacte d'humanité s'exprime. Il exige, d'abord et avant tout, de réconcilier la politique et la culture, de sortir du « siècle de la peur » et de renouer avec l'expérience sensible d'une nouvelle révolution symbolique, qui donne au monde et à l'existence ce sens et cette cohérence politique et poétique dont nous sommes aujourd'hui orphelins...

Roland Gori

Roland Gori est professeur émérite de psychopathologie clinique à l'université d'Aix-Marseille et psychanalyste. Il a été en 2009 l'initiateur de l'Appel des appels. Il est l'auteur de nombreux livres, parmi lesquels : *La Dignité de penser*, *La Fabrique des imposteurs* et *L'Individu ingouvernable* aux éditions Les liens qui libèrent.

Photographie de couverture : DR

ISBN : 979-10-209-0490-4

© Les Liens qui Libèrent, 2017

Roland Gori

UN MONDE SANS ESPRIT

La fabrique des terrorismes

ÉDITIONS LES LIENS QUI LIBÈRENT

*À Marie-José
dont l'écoute et la lecture
me sont toujours aussi
indispensables*

« La crise, c'est lorsque le vieux monde est en train de mourir et que le nouveau monde tarde à naître. Et dans ce clair-obscur naissent les monstres¹. »

« Nous serions capables d'éteindre le soleil et les étoiles parce qu'ils ne nous versent pas de dividendes². »

« La force, c'est ce qui fait de quiconque lui est soumis une chose. Quand elle s'exerce jusqu'au bout, elle fait de l'homme une chose au sens le plus littéral, car elle en fait un cadavre³. »

« Le croyant ne se laisse arracher sa foi ni par des arguments ni par des interdictions. Et y réussit-on avec quelques-uns que ce serait une cruauté. Une personne qui, pendant des décennies, a pris des narcotiques ne peut naturellement plus dormir si l'on vient à l'en priver. L'effet des consolations que la religion apporte à l'homme peut être mis en parallèle avec celui des narcotiques [...] ⁴. »

¹ Antonio Gramsci, *Cahiers de prison*, I à V, Paris, Gallimard, 1996.

² John Keynes, « National self-sufficiency », *The Yale Review*, vol. 22, n° 4, 1993, p. 755-769.

³ Simone Weil, *L'Iliade ou le poème de la force* (1940-1941), Paris, Éditions de l'éclat, 2014, p. 39.

⁴ Sigmund Freud, *L'Avenir d'une illusion* (1927), Paris, PUF, 1971, p. 69.

Un pacte d'humanité

« Il est intéressant de noter que le mot latin homo, l'équivalent du mot "homme", désignait à l'origine un être qui n'était rien qu'un homme, une personne sans droits et, par conséquent, un esclave¹. »

Nous avons eu le « pacte de stabilité ». Ce « pacte de stabilité et de croissance » regroupait un ensemble de règles dont l'objectif était de faire en sorte que les pays de l'Union européenne préservent des finances publiques saines et coordonnent leurs politiques budgétaires². Adopté au Conseil européen d'Amsterdam en juin 1997, ce pacte de stabilité répondait aux exigences de l'Allemagne d'éviter que, une fois entrés dans la zone euro, les pays de l'Union ne laissent « filer » leurs déficits publics. Par la surveillance multilatérale des États et la procédure de sanction des déficits excessifs (supérieurs à 3 %), ce « pacte de stabilité » a permis, tout au long de ces dernières années, une mise sous tutelle *technocratique* et *financière* des gouvernements nationaux. Ces « saintes règles » de la religion du marché, et des rituels qui l'accompagnent, ont volé en éclats après les attentats de novembre 2015, du moins en apparence. Le président Hollande, dans un discours martial prononcé le 16 novembre 2015 devant les deux chambres réunies en Congrès à Versailles, déclarait vouloir renforcer substantiellement les moyens de la sécurité, quitte à dépenser davantage : « *Dans ces circonstances, je considère que le pacte de sécurité l'emporte sur le pacte de stabilité*³. » La formule est belle, une fleur de rhétorique qui, de nouveau, fait rêver. Malheureusement, cette déclaration relève davantage de la syllepse oratoire⁴ que de la réalité : un tel dispositif de coordination des États européens n'a jamais existé. Il n'y a jamais eu de « traité » ou de « pacte » solennellement adopté par les instances européennes, comme cela avait pu être le cas pour le pacte de stabilité.

Après le discours marchand, notre pays entonne l'hymne militaire. Nous serions – dit-on, au plus haut niveau de l'État – « en guerre ». Sans devoir me prononcer sur la pertinence de ce mot de « guerre » pour désigner ces meurtres de masse fomentés par des réseaux terroristes, je dirais que, à mon avis, le politique ratait une fois encore l'essentiel. Les meurtres de masse revendiqués par l'archipel terroriste Daesh nous masquaient la crise politique dont ils étaient les symptômes autant que le voile. Le monde politique demeurait un « monde sans esprit⁵ », « un monde sans âme », un monde

incapable d'accueillir le « souffle des opprimés », un « monde sans cœur » incapable d'entendre le « soupir des opprimés ».

Face à cette infirmité anthropologique, de nouvelles « offres » sociales, politiques et culturelles, apparaissent, parfois pour le meilleur, bien souvent pour le pire. La détresse sociale requiert un traitement politique, faute de quoi elle recourt aux opiacés des religions et des idéologies.

Nous avons affaire avec Daesh à une *révolution symbolique*⁶ conservatrice et obscurantiste qui, au nom de l'islam salafiste djihadiste, entreprend d'exploiter le *vide moral et culturel* que laisse, aujourd'hui, la civilisation des mœurs d'un néolibéralisme agonisant. Cette révolution conservatrice et obscurantiste que j'ai eu à plusieurs reprises⁷ l'occasion de rapprocher des mouvements populistes, nationalistes et racistes de la fin du XIX^e siècle comme des partis de masse nazis et fascistes de l'entre-deux-guerres, émerge des ruines de la « religion du marché », des faillites et des catastrophes *morales, politiques, sociales et économiques* produites par le néolibéralisme. Le langage technico-financier du néolibéralisme nous a fait perdre le monde commun qu'enveloppaient les mythes et les fictions de la tradition. Il s'est avéré inapte à produire de véritables débats et jugements à même de pallier le défaut d'autorité qui caractérise les défis de la modernité.

Le besoin d'un « nouveau souffle des opprimés » – pour reprendre l'expression de Marx désignant l'opium des religions – se fait sentir⁸. Faute d'un nouveau « pacte d'humanité », porté par des idéologies politiques humanistes et démocratiques, le nouveau « carburant révolutionnaire » du terrorisme djihadiste risque d'absorber, sous le couvert du « religieux », les désespoirs, les humiliations, les colères, les révoltes d'un monde disloqué et fragmenté. Il constitue le recyclage le plus fou des colères révolutionnaires sans possibilité véritable de révolutions. Il nous faut comprendre, au-delà des sentiments d'horreur, de sidération et de colère que nous éprouvons à leur endroit, de quel vide politique et culturel émergent ces *théofascismes*⁹, et en quoi ils obturent les espérances traditionnelles mises dans les révolutions. Ils pourraient s'apparenter, dans certaines régions du monde, aux mouvements « révolutionnaires » d'avant l'époque moderne, avant que le mot « révolution » ne désigne une aspiration à la liberté¹⁰.

Dans cette signification prémoderne du concept de révolution, il s'agit pour de tels mouvements « révolutionnaires » de *revenir*, au sens d'un « recommencement », au fondement de l'organisation sociale primitive, inexorablement lié à une violence fratricide, criminelle, à l'origine de toute organisation politique nouvelle. Hannah Arendt souligne le rapport existant entre le phénomène du commencement et cette violence criminelle que relate le récit biblique, avec Caïn et Abel, ou le mythe antique de la fondation de Rome, avec Romulus et Remus. Dans les sociétés traditionnelles, les révolutions avaient pour vocation ce retour à l'origine fondateur par la production d'une violence et d'un chaos temporaires. Ce renversement brusque et violent d'un régime politique ne vise pas à en changer, mais à

corriger sa déviation des principes initiaux qui l'avaient fondé. C'est donc un retour en arrière, une restauration de l'ordre ancien initial. Le sens moderne du concept de « révolution » modifie radicalement la donne, il ne s'agit plus de revenir à l'origine pour relancer le cycle de la répétition, mais d'ouvrir vers un avenir inconnu, non écrit dans les textes fondateurs : « *Le concept moderne de révolution [est] inextricablement lié à l'idée que le cours de l'histoire, brusquement, commence à nouveau, qu'une histoire entièrement nouvelle, une histoire jamais connue ni contée auparavant, va se dérouler*¹¹ ». Hannah Arendt précise que ce sens moderne que nous donnons au concept de « révolution » « *était inconnu avant les deux grandes révolutions de la fin du XVIII^e siècle*¹² ».

La violence terroriste pourrait, à suivre cette hypothèse que je propose, émerger comme une *objection* aux significations modernes que nous donnons au concept de « révolution ». S'il en était ainsi, cela voudrait dire que nous avons laissé « filer » le sens, autant que les promesses, des révolutions modernes, et fait ainsi le lit de la résurgence de ces significations anciennes. La menace serait alors bien pire que tout ce que nous avons pu imaginer jusque-là. Il ne s'agirait pas seulement de combattre la violence terroriste, phénomène marginal et sanguinaire, il faudrait aussi savoir de quelle « maladie de civilisation » cette manifestation monstrueuse est le symptôme, et comment la traiter. Si, comme je le suppose, cette *régression* linguistique du mot « révolution » est avérée, nous serions en présence d'un véritable épuisement des valeurs libérales qui ont, depuis plus de deux siècles, porté les espoirs, les pratiques et les institutions politiques que nous connaissons. On pourra, tôt ou tard, vaincre Daesh, on n'aura pas pour autant traité les causes de son émergence. Le monde sans esprit appellerait d'autres monstres.

Face à cette menace, nous ne pouvons nous contenter de « mesures sécuritaires » qui, pour nécessaires qu'elles puissent être, n'en seraient pas moins insuffisantes. La menace à laquelle nous sommes confrontés requiert que nous prenions la mesure des besoins et des désirs dont se nourrissent les terrorismes. Quelque chose dans nos organisations sociales et politiques pourrait avoir favorisé le discrédit des promesses contenues dans les révolutions modernes. Ces déceptions nourrissent, aujourd'hui encore, l'émergence des révolutions archaïques et conservatrices qui pourraient prétendre prendre la relève des révolutions modernes avortées. Il y a, notamment, parmi les multiples causes des terrorismes et des mouvements régressifs actuels une carence évidente de récits collectifs émancipateurs capables de répondre aux besoins humains d'espérer dans l'avenir. Ce déficit narratif est un des facteurs favorisant l'émergence des terrorismes qui, pour monstrueux et absurdes qu'ils nous paraissent, exploitent le fonds de commerce d'une perte de promesse dans l'avenir.

Cela n'explique pas tout, loin de là. Mais cela devrait nous permettre de comprendre combien il est urgent de trouver d'autres réponses aux besoins humains que celles véhiculées par les théofascismes et les replis nationalistes

et réactionnaires, pour fabriquer de nouvelles *fictions*. Notre monde est affamé d'espoir, de promesse autant que de mythes : « *Il n'y a pas de vie valable sans projection sur l'avenir, sans promesse de mûrissement et de progrès. Vivre contre un mur, c'est la vie des chiens*¹³. » Tel était le message de Camus dans son éditorial du 19 novembre 1946, au titre éloquent : « Le siècle de la peur ».

Le temps humain comprimé à l'extrême par la succession des instantanés de l'échange marchand, par les vagues d'informations en temps réel, devient une « pétaudière ». Nous manquons de cette charité de l'avenir autant que du passé que constitue notre « amitié » pour les œuvres, pour les récits, bref pour les fictions qui permettent à une subjectivité de se construire, et à un gouvernement de gouverner. Nous manquons de récits aptes à répondre aux expériences nouvelles et capables de susciter cet extraordinaire *pathos* que l'on trouve à la racine des réformes et des révolutions.

La phrase célèbre, « *ils fictionnaient et en même temps ils croyaient à leurs fictions*¹⁴ », qui, chez Hobbes¹⁵, décrit l'origine de la religion, explique, aussi, le pouvoir du politique, sa légitimité et sa garantie. La dissolution du corps politique produit cet « état de nature » de « la guerre de tous contre tous » que l'État et la religion ont la responsabilité de réfréner. Le pacte conclu entre les hommes leur permet de s'affronter sans s'exterminer. Le Léviathan¹⁶ est *fabriqué* par les hommes afin de produire une crainte de la mort, telle qu'ils vont renoncer à s'entretuer ; son pouvoir monstrueux les intimide autant par la force de l'appareil d'État que par la peur du sacré. L'État a besoin de la religion, de ses fictions, de ses instruments pour soumettre les individus. La force seule ne suffit pas, les fictions, par exemple celles de la religion, engendrées par l'angoisse de mourir, font naître peur et intimidation.

Carlo Ginzburg formule de manière lumineuse ce lien étroit entre religion, État, peur et fiction : « *Ainsi, que ce soit dans le cas de l'origine de la religion, ou dans celui de l'État, nous trouvons au commencement la peur ("fear") et à la fin, comme résultat, la crainte ou intimidation (awe). Au milieu, la fiction, qui s'impose à ceux qui l'ont créée comme une réalité*¹⁷ [...]. » Ces fictions ne sauraient être le monopole des religions, et à l'époque moderne, en Occident, elles se sont sécularisées.

Mais, là encore, il convient de comprendre que la sécularisation ne s'oppose pas à la religion, elle en dérive, elle peut la prolonger. Lorsque cette dérivation ne suffit plus, le religieux retrouve son cours, refait surface. Sa résurgence exprime alors, à voix nue, la force et la puissance du sacré, de sa terrible ambivalence. Il nous rappelle l'exigence culturelle de devoir *fabriquer des fictions auxquelles les hommes peuvent croire suffisamment* pour qu'ils se soumettent au pouvoir du politique.

Les fictions se révèlent comme un intermédiaire obligé entre le pouvoir politique ou religieux, et la peur du citoyen. Le pacte entre les humains est le « garde-fou » sans lequel commence le massacre universel, avec ses saints et ses martyrs. Lorsque *recommence* le massacre, une nouvelle « religion », sacrée ou profane, est en voie de constitution pour fabriquer ces « fictions »,

ces formations intermédiaires entre le pouvoir politique et les humains. Dans ces clairs-obscurs naissent les monstres, et se préparent de nouvelles fictions auxquelles les humains pourront croire dès qu'ils auront, de nouveau, la possibilité de les fabriquer.

Ce désir de fictions et ce besoin de croire sont précisément ce que ratent les « pactes » de « stabilité » et de « sécurité ». Ils ratent cet entrelacement du politique, du religieux et du culturel. Et pourtant, l'histoire n'a eu de cesse de nous montrer la force et la puissance de cette « spiritualité politique¹⁸ » naguère repérée par Michel Foucault¹⁹. Cette « spiritualité politique », Michel Foucault l'a vue à l'œuvre, par exemple, au moment de la révolution iranienne de 1978/1979. La volonté politique du peuple iranien, adossée à cette « spiritualité politique », fut de ne pas donner prise à la politique, et de trouver dans l'islam la fiction nécessaire au renversement d'un régime.

La spiritualité politique surgit d'un désert, d'un vide né de la dissipation des fictions que l'on avait créées auparavant, et auxquelles l'on croyait suffisamment comme si elles avaient été des réalités. Cette spiritualité politique, que Michel Foucault déconstruit pour rendre compte de la « révolution iranienne » contre le chah, correspond à un état « religieux » des fictions nécessaires au sens commun et au gouvernement des hommes. Elle révèle *les illusions* qui fondent tout autant les religions que les États. Le terme d'illusion me paraît bien rendre compte du statut psychologique autant que culturel et politique de ces fictions. Freud nous donne la profonde signification psychologique de l'*illusion* (religieuse) : « *Ces idées, qui professent d'être des dogmes, ne sont pas le résidu de l'expérience ou le résultat final de la réflexion : elles sont des illusions, la réalisation des désirs les plus anciens, les plus forts, les plus pressants de l'humanité ; le secret de leur force est la force de ces désirs*²⁰. »

Ces illusions, que Freud impute aux idées religieuses, me semblent le noyau de toutes les fictions que les humains ont besoin de créer pour pouvoir y croire (« comme si elles étaient des réalités »), afin de conjurer leur angoisse face aux dangers de la vie, de la vie en société autant que de la vie dans la nature. Ces fictions sont les *rêves collectifs* que chaque sujet singulier s'approprie et partage avec les autres pour passer du « je » au « nous ». Elles sont la *connaissance endopsychique* qu'une société se donne à un moment donné de son état culturel, moral et politique, sa « conscience » en quelque sorte, qui *projette* sur le monde extérieur les illusions qu'elle a créées. Cette « conscience », pour Marx, naît de la vie sociale elle-même : « *Ce n'est pas la conscience qui détermine la vie, mais la vie qui détermine la conscience*²¹. » La conscience naît de l'angoisse sociale à l'interface de la subjectivité et du collectif.

Il s'agit bien d'une *croyance*, comme le remarque encore Freud, une croyance qui se rapproche et se distingue de l'idée délirante, et qui, comme elle, « renonce à être confirmée par le réel », n'en tient pas compte, car sa motivation essentielle est « la réalisation d'un désir ». Toute pensée se révèle

comme le « substitut » d'une réalisation hallucinatoire de désir que le rêve met en scène. Freud précise, dans un texte plus tardif²², que nos constructions sont comme les délires des malades, qu'elles sont des tentatives de restituer une vérité enfouie, oubliée, réprimée. Une vérité qui serait moins celle de la réalité extérieure que celle du « morceau perdu de l'histoire vécue ». Les constructions disent la vérité de celui qui les fabrique, de son paysage mental et affectif, plus que de la réalité dont elles prétendent rendre compte. Elles sont des fictions vraies plutôt qu'exactes.

À suivre cette piste ouverte par Freud – comme précédemment, mais d'un autre point de vue, par Feuerbach ou Marx²³ –, nous pourrions dire que les fictions que les hommes créent, et dont ils s'effraient pour s'y soumettre, sont la *vérité* de leur histoire vécue. Pour Freud, ces fictions/ illusions sont des morceaux de vérité subjective, pour Marx, elles sont des idéologies qui masquent et disent en même temps l'aliénation des hommes à leur histoire sociale. Je propose d'articuler Marx et Freud en situant ces fictions/ idéologies à l'interface de la singularité subjective et de la pluralité collective, à l'interface de la psyché et du social. Ce sont ces fictions que les humains se fabriquent collectivement et individuellement qui donnent à leurs comportements l'illusion d'un sens et d'une détermination.

Ces illusions, ces fictions « vraies », sont constantes dans l'histoire de l'humanité. Nous pourrions suivre pour les approcher cette proposition de Freud : « *Si l'on considère l'humanité comme un tout, et qu'on la mette à la place de l'individu isolé, on trouve qu'elle aussi a développé des délires inaccessibles à la critique logique et contredisant la réalité*²⁴. »

Ces fictions à l'origine des religions comme de la politique et de la culture répondent au besoin de croyance et au désir de sacré des humains. Lorsque l'univers entier sombre dans la nudité crue des instruments, dans « le romantisme » des chiffres et de l'efficacité, que se passe-t-il ? Quand la politique, elle-même, répudie les illusions religieuses ou culturelles qui la nourrissent et la légitiment, que devient ce besoin de *croyance* conjurant l'angoisse de vivre et de mourir ? Lorsque l'univers est désenchanté à l'extrême, invitant à une consommation d'instantanés successifs, incitant jusqu'à la corruption de toutes les valeurs, à la jouissance hédoniste et à l'affrontement de tous contre tous, que deviennent ce besoin de croire et ce désir de sacré ?

Si nous voulons comprendre la force de ce besoin de croire et de ce désir de sacré sans lequel le politique s'anémie au point de tomber *en panne*, il nous faut rappeler l'analyse de Foucault au moment où l'insurrection iranienne « *à mains nues*²⁵ » trouve dans la religion islamique la promesse d'un changement, et paradoxalement d'une émancipation. Foucault constate l'étonnement et le scepticisme des intellectuels occidentaux face à un « phénomène » qu'il reconnaît, pour sa part, comme « révolutionnaire ». Bien sûr, ce phénomène n'a pas les signes et les marques que nous sommes habitués à trouver dans les révolutions. Le phénomène iranien se place sous

l'emprise d'une « religion de combat et de sacrifice²⁶ », de son vocabulaire, de son cérémonial, de sa tutelle. Symboles que nous avons jusque-là considérés comme des marques d'appartenances réactionnaires. La force et la pertinence de l'analyse de Michel Foucault le conduisent à considérer qu'il « *y a eu dans les rues de Téhéran un acte, politique et juridique, collectivement accompli à l'intérieur des rites religieux – un acte de déchéance d'un souverain²⁷* ». C'est un acte politique, une volonté d'émancipation collective, qui, bien que placé sous le signe de la religion, se révèle révolutionnaire.

À suivre les textes de Foucault, nous ne saurions trouver de justification aux accusations traditionnelles dont il fut l'objet, accusations selon lesquelles il aurait « soutenu » la révolution obscurantiste de l'ayatollah Khomeyni, sa dictature religieuse et totalitaire. Sur ce point, Foucault répond très clairement à une lectrice iranienne qui lui prête cette idée selon laquelle « la spiritualité musulmane remplacerait avantageusement la dictature » du chah. Il lui reproche de ne pas l'avoir lu. Bien au contraire, il fait part à plusieurs reprises, et contrairement aux accusations qu'on lui fit, de son inquiétude²⁸ face aux premiers signes d'intolérance de cette révolte « islamique » nue et massive. Ce qui intéresse Foucault, c'est la nouveauté qui se manifeste dans cette révolution. C'est-à-dire les conditions de son émergence dans un « monde sans cœur », une « époque sans esprit », pour reprendre les termes de Marx²⁹.

Cette révolution, qui s'ouvre sur l'inconnu, procède d'une « grève du politique » : c'est ce point qui intéresse Foucault. C'est ce point, aussi, qui m'intéresse. Je dirais aujourd'hui que cette révolte iranienne procédait, comme celles qui, parfois, la suivront, d'une *panne du politique*. Foucault écrit de manière visionnaire : « *Le problème de l'Islam comme force politique est un problème essentiel pour notre époque et pour les années à venir³⁰*. » Nous y voilà. Quelque chose de neuf se manifestait dans cette révolution : la religion allait devenir la bannière sous laquelle des insurgés pourraient se rassembler pour faire tomber un despote. Ce n'était plus la revendication d'une *nation*, la libération d'un territoire occupé ou d'un peuple colonisé, qui constituait la force d'union, l'esprit des mouvements de contestation. C'était, semble-t-il, le retour de la *religion*, à ciel ouvert. L'obéissance, la révolte comme les *peurs* qui les accompagnent liaient de nouveau morale et politique, religion et pouvoir.

L'Occident moderne avait séparé, au moins depuis les philosophies libérales, morale et politique. La crainte et l'obéissance s'opposaient à la liberté individuelle et politique, elles n'étaient plus que les spectres qui hantaient les sociétés et les pouvoirs en déclin et en décomposition. L'émancipation supposait pour cette modernité occidentale que l'individu, la société et le pouvoir se fabriquent pour un avenir de progrès par la raison et les institutions légales. L'ordre social et la place de l'individu n'étaient pas donnés une fois pour toutes par la tradition morale et religieuse. Ils devaient en permanence être réinventés, aller de l'avant, vivant sous la menace permanente d'être détruits et anéantis. Cette instabilité de l'ordre social,

comme de la légitimité individuelle, conséquence et cause, à la fois, de l'émancipation, n'est pas sans produire un sentiment d'inquiétude dont l'honneur de la démocratie est d'en supporter le risque et d'en relever le défi. Et cela, depuis son origine³¹.

Tocqueville avait largement établi ce diagnostic des démocraties modernes et égalitaires, vouant les individus comme les sociétés de masse à un état d'« inquiétude » perpétuelle : « *Un tel état ne peut manquer d'énervner les âmes ; il détend les ressorts de la volonté et il prépare les citoyens à la servitude. Non seulement il arrive alors que ceux-ci laissent prendre leur liberté, mais souvent ils la livrent. Lorsqu'il n'existe plus d'autorité en matière de religion, non plus qu'en matière politique, les hommes s'effrayent bientôt à l'aspect de cette indépendance sans limites. Cette perpétuelle agitation de toutes choses les inquiète et les fatigue*³². » Cette inquiétude en démocratie libérale était le prix à payer pour jouir de la liberté. Elle suppose, pour devoir être supportée, une confiance dans l'avenir et dans le politique. Cette inquiétude démocratique suppose, c'est la thèse du premier tome de *De la démocratie en Amérique*, que des lois, des idéologies et des institutions politiques en prennent soin. Faute de quoi, comme l'écrit Tocqueville, les citoyens sont disposés à la « livrer » à un nouveau pouvoir paré des signes de l'autorité.

Ce même Tocqueville n'hésitait pas, dans le premier tome de *De la démocratie en Amérique*, à évoquer les avantages de cette « inquiétude » démocratique : « *La démocratie ne donne pas au peuple le gouvernement le plus habile, mais elle fait ce que le gouvernement le plus habile est souvent impuissant à créer : elle répand dans tout le corps social une inquiète activité, une force surabondante, une énergie qui n'existent jamais sans elle, et qui, pour peu que les circonstances soient favorables, peuvent enfanter des merveilles*³³. » Le deuxième tome de *De la démocratie en Amérique* est beaucoup plus pessimiste que le premier quant à la capacité du politique à apaiser l'inquiétude inhérente à la psychologie et à la sociologie de l'homme des temps démocratiques. Dans ce deuxième tome de l'ouvrage de Tocqueville, ce n'est plus la politique qui façonne la culture égalitaire et conformiste, c'est la culture égalitaire et conformiste qui produit une soumission politique de l'individu à la masse. L'égalité enferme l'individu dans la solitude de la foule, le contraint à devoir sans cesse s'adapter à un univers instable. Désormais, c'est de l'intérieur de la société que naît le danger du despotisme, non seulement celui de la majorité mais plus encore celui du désir d'un *leader* auquel la masse ferait appel en lui « livrant » sa liberté. C'est au cœur de la société autant que de l'individu que se niche le germe du despotisme tyrannique. Le spectre de la tyrannie hante les hommes des temps démocratiques que la désolation et le nivellement social troublent dans leur capacité de penser et de juger, au point qu'ils peuvent désirer la servitude comme délivrance.

La révolution iranienne, en renouant la religion et le politique, l'aspiration à

la liberté et la soumission à la morale, venait contrarier l'agenda traditionnel de nos révolutions modernes. Un tel événement transgressait nos schémas idéologiques. La révolution iranienne venait nous rappeler que le mot de « révolution » n'avait pas un *sens unique* dans l'histoire humaine. Il y avait là matière à réflexion.

Il ne faut pas s'y tromper, religion, culture et politique s'entrelacent, se confondent bien souvent, s'opposent quelquefois, mais demeurent fréquemment noués. Je parlerais volontiers d'un *nœud borroméen* si l'expression n'était pas surfaite dans le milieu intellectuel qui est le mien³⁴. Disons que, en ce qui concerne le politique, le religieux et la culture, aucun de ces trois champs ne peut être détaché des autres sans que la suppression de l'un libère les deux autres, ne défasse les liens jusqu'au vide et au chaos. Nous ne devrions jamais l'oublier. Il n'y a pas de possibilité de détacher l'un de ces champs des deux autres sans risquer le chaos d'un monde et d'une société en proie au non-sens et à l'absence de direction. L'émancipation des tutelles des « religions » ne se révèle possible qu'à la condition que le besoin de croire et le désir de sacré puissent se trouver recyclés sous une autre forme dans la culture et par le politique. Il y a eu des « religions laïques », et parfois la laïcité a pris des allures de guerre de religion. La « spiritualité » ne disparaît pas, elle s'écoule de manière souterraine dans la profondeur des autres champs. Lorsque la dimension *sacrée* de la culture qui, par exemple, donne au politique une force *spirituelle* incomparable vient à manquer, le « religieux » peut faire exsurgence, c'est-à-dire ressurgir avec force. Sans cette force spirituelle, les victoires elles-mêmes se transforment, tôt ou tard, en défaites. L'illusion est nécessaire au fondement du politique.

Lorsque Hobbes donne à la *peur* la place cardinale sur laquelle s'élèvent l'État et la civilisation, afin d'éviter la « guerre de tous contre tous », il glisse subrepticement le rôle fondamental de l'imagination et de l'illusion. Cette peur qui n'est rien d'autre que la *passion de s'auto-conserver* n'est pas une simple réaction à des dangers réels ; elle procède aussi des illusions et de l'imagination des dangers qu'un État avisé peut exploiter pour gouverner. Les croyances entrent en scène, elles ne sont plus seulement les produits de la morale et de la religion. Comme l'écrit Corey Robin : « *La peur doit donc être considérée, conclut le philosophe anglais [Hobbes], non comme l'instrument chirurgical d'un souverain situé en dehors de la société, mais comme une forme de vie collective nourrie par la participation consciente du peuple, des élites de la société civile et d'institutions comme l'Église et les universités*³⁵. » La peur, chez Hobbes n'est pas seulement l'ennemi de la liberté des individus, elle les préserve d'autres passions aliénantes et dangereuses qui les conduiraient à mettre leur vie en danger. Mais c'est une émotion « *malléable, façonnée et influencée par l'idéologie et l'instruction morale, le souverain dispose d'une grande latitude pour en définir l'objet*³⁶ ». L'illusion qui légitime le pouvoir politique est rendue nécessaire par la peur, et la fabrique en conséquence. La *peur* est aux deux extrémités de la chaîne du pouvoir et de

la soumission qu'il requiert ; elle préserve les individus de la mort ou de la terreur à laquelle les passions de la gloire et du pouvoir auraient pu les conduire.

Le Léviathan est ce monstre marin sorti du chaos primitif que Hobbes promeut comme la métaphore d'un État moderne auquel les citoyens ont délégué leur pouvoir pour jouir de leur liberté. Faute de cette construction humaine qui permet à la fois la liberté des citoyens et l'autorité absolue du pouvoir, la société risquerait de retourner à un état primitif, celui de la guerre de tous contre tous. Le Léviathan est, pour Hobbes, *l'illusion* nécessaire qui permet de fonder l'État de droit sur la peur de perdre sa vie. Cette illusion du pouvoir du Léviathan est bâtie sur des calculs, des stratégies et des croyances qui conduisent ceux qui s'y soumettent à croire *vraiment* à leurs *fictions*. D'entrée de jeu, au début du processus politique comme à la fin, la culture a un rôle central dans la fabrication des croyances et des illusions. Au début, puisque c'est la culture, la tradition et l'éducation qui préparent les individus à se soumettre au pouvoir de l'État. À la fin, parce que pour Hobbes la culture requiert paix sociale, confort et loisir, que seul un État de droit peut garantir. Cet État est constitué tout autant par un ensemble d'institutions que de croyances, sa substance est tout autant réelle, formelle qu'imaginaire.

On voit d'entrée de jeu que la culture constitue le tissu intermédiaire, *interstitiel*, entre le citoyen et le pouvoir politique. Il en est l'indispensable médiateur, irriguant et innervant toutes les pratiques politiques concrètes et ordinaires. Cette culture, avec les cultes et les croyances qui y sont liés, peut être religieuse ou laïque, émancipatrice ou aliénante, ou les deux. Les sites de la culture sont les lieux privilégiés des luttes politiques, ils les nourrissent, les légitiment parfois, et s'y confondent bien souvent. C'est le terrain par excellence de lutte pour le *pouvoir*. Au moment où je mets un point final à cet essai, émerge la pitoyable et dangereuse affaire du *burkini*³⁷ qui, tel un symptôme, illustre cette identification du politique et du culturel. Notons pour l'instant cette *solidarité* du culturel, du religieux et du politique que cette consternante affaire met en évidence. J'aurai l'occasion d'y revenir.

Disons, pour le moment et en première approximation, que nous avons pris l'habitude de considérer les mythes et les cultes religieux laïcisés, comme ce que nous appelons « culture », « folklore », « politique ». Nous avons ainsi accompli non seulement la laïcisation de la culture, mais sa généalogie elle-même en oubliant la dimension sacrée de ses origines³⁸. J'essaie de montrer, dans cet essai, que les choses sont plus compliquées qu'il n'y paraît, que culture, religion et politique sont noués par un nœud borroméen. Le penseur qui a défini le plus rigoureusement la fonction politique de la culture est, sans conteste, Antonio Gramsci. Pour lui la culture tend à se confondre avec le politique, elle en est même l'autre nom, elle ramasse l'ensemble de pratiques sociales quotidiennes comme des croyances qui y sont attachées.

Ce que Gramsci nomme « folklore », qui rassemble des modes de pensée épars, occasionnels, disséminés dans des modes de vie, d'action et de parole,

constitue une *philosophie implicite* des humains. Ce sont ce que j'appellerais des fictions, mais des fictions mises en actes, en pratiques autant qu'en croyances, des manières de sentir autant que des façons de penser. Elles constituent la philosophie implicite des hommes à une époque et dans une société données, une philosophie *sensible*. Tous les hommes sont philosophes, car tous les hommes tentent de participer le plus activement qu'ils le peuvent à la production du monde, de leur monde, c'est-à-dire d'eux-mêmes³⁹. Cette philosophie spontanée, cette philosophie du sens commun, cette « vision du monde⁴⁰ », constitue la matrice et les catégories par lesquelles les sujets produisent leur monde, leur monde autant qu'eux-mêmes, en tant qu'êtres sociaux, « individus-masses⁴¹ », « individus collectifs⁴² ». Le concept d'hégémonie culturelle proposé par Antonio Gramsci décrit cette puissance des croyances et des pratiques quotidiennes collectives dans les logiques de domination sociale. Ce concept d'« hégémonie » souligne les dimensions culturelles et morales du pouvoir politique.

Les croyances s'incarnent dans des pratiques, et on peut les déduire de ces pratiques mêmes. Elles ne surplombent pas le social, elles l'innervent, autant qu'elles innervent les subjectivités individuelles. Elles forment ensemble, ces croyances et ces pratiques sociales, le noyau d'une vision du monde dont la force d'attraction est considérable pour soumettre, avec leur consentement, et à défaut leur répression, les citoyens. L'hégémonie culturelle la plus « pure » est celle qui exige le moins de coercition, qui privilégie les dispositifs de contrôle et de normalisation les plus insidieux, et néanmoins les plus denses. Michel Foucault nous a appris à les nommer *discours* : « *Les pratiques discursives ne sont pas purement et simplement des modes de fabrication de discours. Elles prennent corps dans des ensembles techniques, dans des institutions, dans des schémas de comportement, dans des types de transmission et de diffusion, dans des formes pédagogiques qui à la fois les imposent et les maintiennent*⁴³. » Ces discours possèdent un *implicite idéologique* qui fabrique et maintient une hégémonie culturelle, dont l'ignorance même de ceux qui la subissent participe de leur domination.

Antonio Gramsci explique l'échec renouvelé des travailleurs à accomplir jusqu'au bout une révolution par l'emprise de la culture hégémonique de leur temps et de leur société sur leur capacité d'agir et d'analyser. Cette culture hégémonique, je la rapprocherais de ce que j'ai nommé illusions ou fictions, ou discours. Tout dépend du point de vue dont on rend compte de ces formations culturelles : fictions en tant que croyances ; illusions en tant que mirages subjectifs, imaginaires et symboliques ; discours en tant que pratiques et institutions sociales. Ces formes intermédiaires entre les sujets et le pouvoir, ces fictions qui participent à fonder et à légitimer les religions et les gouvernements politiques, sont ce que les contemporains d'une époque et d'une société partagent à leur insu. C'est aussi, en conséquence, ce qui limite leur pouvoir de penser et d'agir. Gramsci en donne un exemple parmi d'autres : il s'agit du cas d'aliénation culturelle des syndicats dans la défense

des travailleurs qui les conduit à s'exprimer dans le même langage que leurs adversaires. Les syndicats entrent, bien malgré eux, dans la logique du capitalisme en défendant les travailleurs comme le ferait n'importe quel groupe de pression défendant sur le marché la valeur de ses marchandises. Ils se maintiennent dans la logique du capital en réduisant l'ouvrier à sa force de travail. Gramsci écrit : « *Le syndicalisme unit les ouvriers selon l'instrument de travail ou selon la matière à transformer, c'est-à-dire que le syndicalisme unit les ouvriers en fonction de la forme que leur imprime le régime capitaliste, le régime de l'individualisme économique*⁴⁴. » L'analyse est lumineuse : les syndicats de métier ou d'industrie tendent à unir les travailleurs sur la même base que les lobbies en défendant le travail comme une marchandise, c'est-à-dire comme une force qu'il ne faut pas brader mais dont l'évaluation reste sous-tendue par les unités de mesure des capitalistes. À leur insu, les syndicats s'approprient la logique du patronat auquel ils s'opposent, parce qu'à leur insu ils en partagent la philosophie implicite, et adhèrent, bien malgré eux, à une partie des fictions en œuvre dans la culture. Or, comme l'écrit Simone Weil : « *Quant au mouvement ouvrier, toutes les fois qu'il a su échapper à la démagogie, c'est sur la dignité du travail qu'il a fondé les revendications des travailleurs*⁴⁵ ». En remplaçant « démagogie » par « hégémonie culturelle » (du capitalisme), on aura une idée de ce que je veux dire.

Bien sûr, l'hégémonie culturelle n'exclut pas au sein d'une société l'existence de forces contradictoires, de visions du monde opposées, *agonistiques*⁴⁶. Heureusement, faute de quoi nous serions livrés à la pure et simple répétition. Mais, encore récemment, les années néolibérales que nous venons de connaître ont montré tous les jours la difficulté à s'extraire d'une hégémonie culturelle, de la grammaire de discours dans lesquels nous nous trouvons *pris*. Par exemple, depuis des années nous entendons les mêmes rengaines : il n'y a pas d'autre alternative que la croissance et la compétitivité, il n'y a pas d'autre alternative que la baisse du coût du travail pour réussir, il n'y a pas d'autre alternative que la flexibilité, il n'y a pas d'autre alternative que la baisse des déficits publics pour « dégraisser » nos finances, il n'y a pas d'autre alternative que celle d'une normalisation généralisée des services sur le modèle de l'entreprise privée... sauf que, à un moment ou un autre, un événement imprévu entame la croyance. Au moment des attentats, au Bataclan ou à Nice, qu'a-t-on fait ? A-t-on mis les dispositifs d'assistance, de soin et de protection en concurrence ? Les a-t-on mis en compétition ? A-t-on tarifé les actes ? La terreur a mis un terme, au moins temporaire, à la politique néolibérale encore en vigueur quelques jours avant. *L'hégémonie culturelle du néolibéralisme pourrait bien, un temps au moins, être une victime collatérale du terrorisme qu'il a contribué à produire.*

Démasquer les illusions à l'œuvre dans les pratiques sociales et politiques exige de reconnaître l'existence d'une philosophie implicite dans nos conceptions du monde, de nous-mêmes et des autres, à un moment donné,

dans une société donnée. Cela suppose, consciemment ou inconsciemment, de devoir reconnaître l'entrelacement des trois champs, culturel, religieux et politique. Cet entrelacement des trois champs, culturel, religieux et politique, nous permet de comprendre comment la *substance spirituelle* fabrique nos identités et nos subjectivités. Ce n'est pas seulement une manière de gouverner, et de soumettre par des lois et des normes, qui est en jeu, c'est aussi une *forme de vie et d'expérience intime* qui se trouve fabriquée par et dans cet entrelacs. On ne fait pas de révolution sans nouvelles illusions. Ces fictions ne sont pas forcément *préalables* aux révolutions, aux changements radicaux et irréversibles, elles peuvent se fabriquer « en marchant », au cours du processus, mais nécessairement elles doivent exister pour entamer l'hégémonie culturelle qui permettait, jusque-là, la domination. Ces illusions peuvent, d'ailleurs, puiser dans le patrimoine historique et religieux d'une société, ressusciter de vieux fantômes culturels, renouer avec les mœurs et les manières de la tradition d'un peuple, retrouver de vieilles rhétoriques passionnelles⁴⁷. D'autant plus que les formules pathétiques qui mobilisent les foules et les individus s'avèrent bien souvent des *survivances* de matériaux plastiques ou verbaux passés, originaires, revisités à l'occasion de l'actualité. Les crises sont d'incomparables occasions d'interprétation et de remodelage des événements vécus dans une société. Dans ces moments tragiques, des figures symboliques originaires sont convoquées, des *survivances* de formules pathétiques sont requises, permettant une nouvelle articulation du passé et du présent, de l'histoire et de l'actualité, de l'immanence (la terre) et de la transcendance (le ciel). Faute de quoi, « *le passé n'éclairant plus l'avenir, l'esprit marche dans les ténèbres*⁴⁸ ».

Foucault, encore, montre comment la religion islamique n'est devenue en Iran en 1978/1979 une force révolutionnaire que par l'expérience spirituelle qu'elle prétendait renouveler. Cette « fascination » pour l'islam, et le code des obligations qu'il renouvelait, aux yeux de Foucault comme aux miens, n'est compréhensible que parce que, à ce moment-là et dans cette société-là, la religion se présentait comme l'illusion d'une *promesse et d'une garantie*. Non seulement promesse et garantie de lois présentées comme plus légitimes que celles du régime en place, mais plus encore promesse et garantie d'une *nouvelle forme de vie*, d'une nouvelle expérience sensible du monde, des autres et de soi. C'est cette attente sociale et culturelle d'un changement radical dans la manière de vivre la subjectivité qui a donné à l'islam, à ce moment-là, sa puissance révolutionnaire. Foucault rappelle opportunément qu'en matière de religion « *on cite toujours Marx et l'opium du peuple. La phrase qui précède immédiatement et qu'on ne cite jamais dit que la religion est l'esprit d'un monde sans esprit. Disons donc que l'Islam, cette année 1978, n'a pas été l'opium du peuple, justement parce qu'il a été l'esprit d'un monde sans esprit*⁴⁹ ». Foucault aurait pu ajouter l'autre partie de la phrase de Marx : la religion est « *l'âme d'un monde sans âme*. »

Ce qui était vrai hier, en 1978, pour l'islam chiite, ne risque-t-il pas de le

devenir aujourd'hui pour le salafisme djihadiste ? S'il en était ainsi, si ce terrorisme parvenait à s'offrir véritablement comme « l'esprit d'un monde sans esprit », le mal serait pire que tout ce que nous avons pu imaginer jusqu'à ! Il serait la *fiction d'un monde sans fictions*, sans fictions du moins que les hommes pourraient craindre en les croyant réelles ! Quand je dis « sans fictions », c'est au sens de Marx « un monde sans esprit », « un monde sans cœur », c'est-à-dire un monde neutralisé par la raison instrumentale jusqu'au nihilisme le plus désespérant.

Pour en arriver aux théofascismes qui apparaissent aujourd'hui, sur le désert d'une « spiritualité politique » en Occident, il n'est pas nécessaire pour qu'ils émergent qu'ils trouvent le terreau de régimes aussi corrompus et tyranniques que le fut le gouvernement du chah d'Iran. Une géopolitique catastrophique liée à des interventions américaines arrogantes et maladroites, un chaos social provoqué par la destitution d'États tyranniques confisqués par des clans et des communautés, une hégémonie culturelle néolibérale mondialisée, des crises économiques et financières globalisées, peuvent suffire, dans certaines régions du monde, à provoquer la révolution conservatrice d'un salafisme terroriste.

Alternative violente, criminelle et fanatique au fondamentalisme marchand du néolibéralisme, cette « révolution conservatrice » tente de s'internationaliser en frappant l'Europe conçue comme le « ventre mou de l'Occident ». Tel est le manifeste politique du terrorisme salafiste théorisé en 2005 par Abu Musad al Suri⁵⁰. On peut en espérer l'échec, moins par la puissance des armes et des mesures sécuritaires que prendraient les pays européens que par cette « fraternité européenne » qui se construit activement depuis presque deux siècles, et dont l'Union monétaire actuelle et les institutions bureaucratiques qu'elle exige ne sont que la pâle parodie. C'est peut-être par des fictions européennes partagées que pourra se déjouer le plan machiavélique des terroristes. La tradition d'une très vieille République des Lettres⁵¹ qui a existé avant la modernité, avant même qu'Hugo⁵² en appelle au moment du Printemps des peuples, en juin 1848, à cette « fraternité européenne » fondée sur la liberté et la justice sociale. Victor Hugo le formule admirablement : « *La littérature secrète de la civilisation*⁵³. »

Je ne sais pas jusqu'à quel point les « mesures sécuritaires » se justifient aujourd'hui. Je ne prendrai jamais le risque, par idéologie, de contester leur nécessité. Je ne suis convaincu que d'une chose : elles sont *insuffisantes*, elles ne soignent que les symptômes d'une maladie de civilisation que le néolibéralisme a fabriquée de pied en cap, par sa démesure et son rationalisme économique morbide⁵⁴. La faiblesse de ce terrorisme djihadiste aujourd'hui est justement qu'il ne s'impose que par... la *terreur*. De ce fait, il n'est pas *globalisable*, apte à fonder un ordre politique mondial. Il peut faire d'énormes dégâts, humains, culturels, économiques et politiques, mais il ne peut pas fonder un pouvoir politique permanent et durable, à l'échelle de la planète. Il contient en lui-même un *nihilisme*, recouvert par des normes « religieuses »

intégristes qui masquent cette aspiration au néant. Il n'est fort que de la faiblesse de ses adversaires, qui ont déserté le soutien qu'ils apportaient aux associations de notables et d'intellectuels arabes se réclamant au début du ^{xx}e siècle des entités de « nation » et de langue. La référence religieuse s'est avérée palliative à cet effondrement des valeurs héritées des Lumières occidentales et orientales.

Les fascismes, eux-mêmes, ont réussi comme mouvements politiques tyranniques, mais ils ont fini par échouer en tant qu'*États* totalitaires. Tôt ou tard, la terreur finit par se détruire elle-même. Elle peut participer à la constitution d'empires et inciter à l'impérialisme, mais elle finit toujours par s'autodétruire. Tant qu'il y a de l'humanité dans l'homme. C'est justement pour éviter la terreur qu'un gouvernement politique fondé sur la *peur* est accepté par les humains. C'est un vieux problème de philosophie politique que l'on voit, par exemple, traité par ces deux figures majeures de la pensée du pouvoir que sont Hobbes et Montesquieu.

Ces deux philosophes majeurs que furent Hobbes et Montesquieu admettent, par des analyses politiques différentes, que la peur est le moyen le plus courant de fonder un ordre politique, mais c'est justement dans les deux cas pour éviter la terreur. Pour Hobbes, la peur évite la terreur grâce à la fiction du Léviathan qui conjure la menace d'un état naturel où les hommes s'entre-tueraient ; et pour Montesquieu, la peur (la crainte plutôt) que le citoyen consent à éprouver par rapport aux lois lui permet de résister au pouvoir despotique d'un souverain qui, sinon, le soumettrait aux caprices de ses passions, et de son arbitraire. Nous le savons, Montesquieu voit dans le libéralisme le projet politique de tolérance, de pluralisme, d'autorité de la loi et du goût de la liberté apte à combattre et à vaincre la terreur : « *La liberté politique, dans un citoyen, est cette tranquillité d'esprit qui provient de l'opinion que chacun a de sa sûreté ; et, pour qu'on ait cette liberté, il faut que le gouvernement soit tel, qu'un citoyen ne puisse pas craindre un autre citoyen*⁵⁵. » Chaque mot a son importance. Remarquons d'abord la nécessité d'une « tranquillité d'esprit » sans laquelle la liberté politique est impossible. Ensuite, que cette même « tranquillité » dépend de « l'opinion », de l'imagination dont se nourrissent les fictions. Enfin, qu'il convient, pour parer à « la crainte » que les hommes pourraient éprouver les uns par rapport aux autres, qu'un « gouvernement » s'interpose entre les citoyens.

Alors que s'est-il passé pour qu'avec le néolibéralisme s'étiolent ces principes mêmes du libéralisme à l'ombre desquels la peur de la loi et la soumission au gouvernement préservaient de la terreur et de la crainte ? Comment cette expérience *déshumanisante* de la terreur peut-elle, aujourd'hui encore, émerger sous la forme du terrorisme qui en constitue, selon moi, le symptôme le plus obscène ? Comment se sont dissipés ce mirage du libéralisme et son esprit des lois ? Comment, en lieu et place des illusions libérales, fait retour la figure despotique de la terreur dévastant et déshumanisant la planète, au gré des caprices sanguinaires des « fous de

Dieu » ? À moins que, loin d'être une menace pour la civilisation libérale, la terreur n'en soit un des ressorts cachés, dès lors que les lois et la politique cèdent la place aux mœurs et aux bonnes manières de la culture marchande. Freud se plaisait à dire que « *la névrose est le négatif de la perversion* », pour souligner l'étiologie sexuelle des symptômes névrotiques⁵⁶. Par cette métaphore photographique Freud soutenait que les représentations sexuelles qui tourmentaient jusqu'aux symptômes les névrosés (le négatif de la photo) s'offraient dans les scènes exposées des actes pervers (le positif de la photo). Je serais tenté de dire que, jusqu'à un certain point, le nihilisme marchand globalisé serait comme le *négatif* des nihilismes terroristes. Ce qui voudrait dire que les nihilistes terroristes pourraient bien, jusqu'à un certain point du moins, être la figure positive et monstrueuse de la férocité de l'intégrisme marchand.

La terreur qui revient sur le devant de la scène avec les terrorismes n'a jamais totalement disparu des mondes libéraux. Elle s'est bien souvent insinuée dans les modes de management de la production, recyclée comme gouvernement de la peur. Corey Robin évoque cette « coercition d'entreprise » qui contraint les employés à n'aller aux toilettes que durant les temps réglementaires sous peine de sanctions, voire de mise à pied. Les moyens informatiques permettant de contrôler l'usage des toilettes des salariés furent sanctionnés de ne pas avoir respecté les normes « réglementaires » établies par le règlement de l'entreprise. Ainsi, en 2002 encore, au moment où l'Amérique combattait le « terrorisme extérieur », une distillerie de bourbon du Kentucky procédait à un gouvernement « terroriste » des besoins naturels de leurs employés⁵⁷.

L'ombre se cacherait-elle au cœur des Lumières ? Sans devoir répondre, dans cet essai, à cette lancinante question, constatons au moins, sans forcer le texte de Montesquieu, que la mise en retrait de la diversité humaine et culturelle, du pluralisme politique *réel*, et des institutions intermédiaires, a favorisé l'hégémonie d'une civilisation néolibérale des mœurs, et de ses monstres. Cette hégémonie culturelle néolibérale, qui tend à s'imposer à la planète entière aujourd'hui, a fabriqué ses propres monstres, dont le terrorisme fait partie. Et c'est bien parce que cette hégémonie néolibérale tend à nous léguer un « monde sans esprit », pour reprendre l'analyse de Marx et Foucault, que nous assistons aujourd'hui à la résurgence de mouvements tyranniques et despotiques, racistes ou nationalistes, terroristes ou extrémistes. Voilà ma thèse.

1 Hannah Arendt, *De la révolution* (1963), Paris, Gallimard, 2012, p. 65.

2 *Vie Publique*, 1^{er} juillet 2013. <http://www.vie-publique.fr/decouverte-institutions/union-europeenne/action/euro/vers-reforme-du-pacte-stabilite-croissance.html>.

3 Discours de François Hollande du 16 novembre 2015 devant le Congrès de Versailles, souligné par moi.

4 Il s'agit d'une figure de style qui, dans la même phrase, emploie le même mot dans deux

sens différents ; par exemple, une fois dans un sens littéral et une autre fois dans un sens figuré : « Dans mon enfance on roulait souvent à bicyclette, mais on ne roulait pas sur l'or. »

5 Le titre de cet essai s'inspire de la phrase de Marx. Cette phrase est parfois traduite comme suit : « *La détresse religieuse est en même temps l'expression de la vraie détresse et la protestation contre cette vraie détresse. La religion est le soupir de la créature opprimée, le cœur d'un monde sans cœur, tout comme elle est l'esprit d'une situation sans spiritualité. Elle est l'opium du peuple* », Karl Marx, Friedrich Engels, *Sur la religion* (1844), Paris, Éditions sociales, 1960, pp. 42-77. Une autre traduction propose : « *La misère religieuse est, d'une part, l'expression de la misère réelle et, d'autre part, la protestation contre la misère réelle. La religion est le soupir de la créature accablée par le malheur, l'âme d'un monde sans cœur, de même qu'elle est l'esprit d'une époque sans esprit. C'est l'opium du peuple* », Karl Marx, *L'Opium du peuple*, (traduction Jules Molitor), Paris, Mille et une Nuits, Librairie Arthème Fayard, 2013, p. 15.

6 Au sens de Pierre Bourdieu qui écrit à propos de Manet que « *les révolutions symboliques établissent de nouvelles catégories de perception et de connaissance qui deviennent si naturelles, si évidentes, qu'elles rendent difficilement pensable la violence de la rupture qu'elles ont instaurée* » (Pierre Bourdieu, *Manet. Une révolution symbolique*, Paris, Seuil, 2013, p. 13).

7 Roland Gori, *L'Individu ingouvernable*, Paris, Les liens qui libèrent, 2015 ; « La crise des valeurs favorise les théofascismes », entretien avec Roland Gori réalisé par Julie Clarini *Le Monde* du 3/01/2016 ; « Daesh nous empêche de voir que la question majeure est politique », entretien avec Roland Gori réalisé par Pauline Graulle, publié par *Politis* le 21 juillet 2016, <http://www.politis.fr/articles/2016/07/daesh-nous-empeche-de-voir-que-la-question-majeure-est-politique-35183/> ; « Roland Gori : "Face à la terreur, le défi est de donner des raisons d'espérer, de penser l'avenir" », entretien réalisé par Pierre Chailland, *L'Humanité*, 27 juillet 2016.

8 Scott Atran a recueilli, avec ses équipes, des témoignages très intéressants de soldats sur les terrains de combats avec l'État islamique mettant en évidence cette croyance « révolutionnaire », aussi bien parmi les partisans que parmi les opposants, *L'État islamique est une révolution*, Paris, Les liens qui libèrent, 2016.

9 Roland Gori, *L'Individu ingouvernable*, *op. cit.*

10 Hannah Arendt, *Qu'est-ce qu'une révolution ?* (1963), Paris, Gallimard, « Folio », 2012.

11 Hannah Arendt, *Qu'est-ce qu'une révolution ?*, *op. cit.*, p. 39.

12 *Ibid.*, p. 39.

13 Albert Camus, « Ni victimes ni bourreaux, le siècle de la peur » (1946), *À Combat*, Paris, Gallimard, 2002, p. 636-637.

14 Citée et commentée par Carlo Ginzburg, *Peur révérence terreur. Quatre essais d'iconographie politique*, Paris, Les Presses du réel, 2013, p. 26.

15 Célèbre philosophe anglais, théoricien du politique et du rôle de l'État du XVII^e siècle, dont le livre *Le Léviathan* est le travail le plus connu. La fonction politique de la peur dans le gouvernement des hommes est au cœur de sa théorie de l'État.

16 Le Léviathan est un monstre de la mythologie phénicienne surgi du chaos primitif, de l'Apocalypse. Il devient chez Hobbes la métaphore de l'État, dont la formation empêche les hommes de s'exterminer par une guerre de tous contre tous.

17 Carlo Ginzburg, *Peur révérence terreur. Quatre essais d'iconographie politique*, *op. cit.*, p. 28.

18 Jean Birnbaum propose de considérer la « spiritualité politique » comme une manière de « *donner congé à la politique au bénéfice de la conversion, échapper à ce monde maudit en se transformant soi-même, tel est le cœur de ce que Foucault nommait la "spiritualité politique"* », in Jean Birnbaum, *Un silence religieux. La gauche face au djihadisme*, Paris, Seuil, 2016, p. 113.

19 Michel Foucault, « L'esprit d'un monde sans esprit » (1979), *Dits et écrits*, III, Paris, Gallimard, 1994, p. 743-755.

- 20 Sigmund Freud, *L'Avenir d'une illusion*, op. cit., p. 43.
- 21 Karl Marx et Friedrich Engel, *L'Idéologie allemande* (1846), Paris, Éditions sociales, 1971, p. 37.
- 22 Sigmund Freud, « Constructions dans l'analyse », 1937, *Résultats, idées, problèmes*, II, Paris, PUF, 1985, p. 269-281.
- 23 Karl Marx, *L'Idéologie allemande*, op. cit.
- 24 Sigmund Freud, « Constructions dans l'analyse », 1937, *Résultats, idées, problèmes*, II, op. cit., p. 280-281.
- 25 Michel Foucault, « L'esprit d'un monde sans esprit », 1979, *Dits et écrits*, III, op. cit., p. 743-755.
- 26 *Ibid.*, p. 746.
- 27 *Ibid.*, p. 748.
- 28 Inquiétude qui ne fera que s'accroître après les procès sommaires et les exécutions massives qui suivirent la prise de pouvoir par Khomeyni. Cf. la Lettre ouverte au Premier ministre Mehdi Bazargan d'avril 1979, in *Dits et écrits*, III, op. cit., p. 780-782.
- 29 *L'Opium du peuple*, op. cit., p. 15.
- 30 Michel Foucault, 1978, « Réponse de Michel Foucault à une lectrice iranienne », in *Dits et écrits*, III, op. cit., p. 708, souligné par moi.
- 31 Claude Lefort, *L'Invention démocratique* (1981), Paris, Fayard, 1994.
- 32 Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique II* (1840), Paris, Gallimard, 1992, p. 31.
- 33 Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique I* (1835), Paris, Gallimard, 1986, p. 367.
- 34 Jacques Lacan désigne par « nœud borroméen » l'entrelacs de l'imaginaire, du symbolique et du réel pour représenter le sujet inconscient.
- 35 Corey Robin, *La Peur. Histoire d'une idée politique* (2004), Paris, Armand Colin, 2006, p. 54.
- 36 *Ibid.*, p. 59.
- 37 Le « burkini » ou « burqini » est un costume de bain pour femme couvrant le torse, ainsi qu'une partie des membres et de la tête. Il est utilisé, notamment, par les femmes musulmanes qui souhaitent respecter certains préceptes de l'islam rigoriste. Je reviendrai sur cette stupide « normalisation » politique des mœurs, en miroir de ce qu'elle prétend combattre (les normes salafistes qui enferment le corps et l'esprit des femmes).
- 38 Il convient une fois encore de souligner l'importance du « sacré », qui ne se confond pas avec les religions monothéistes qui ont eu tendance, dans l'histoire, à le recouvrir. C'est ce complexe politico-culturel-sacré qui participe à la régulation sociale et détermine les enjeux et les dynamiques des luttes pour le pouvoir.
- 39 Gramsci ne donne pas de définition univoque de la notion de « culture », mais il lui arrive d'en proposer une vision très humaniste lorsqu'il écrit : « *La culture [...] est organisation, discipline du véritable moi intérieur ; elle est prise de possession de sa propre personnalité, elle est conquête d'une conscience supérieure* » (*Écrits politiques*, tome I, Paris, Gallimard, 1975, p. 75). La culture devient ici une fabrique de subjectivité autant qu'une machine de gouvernement qui oblige moralement « l'intellectuel » à la Gramsci.
- 40 Cette « vision du monde » est déjà donnée dans et par les structures du langage. Intuition de Gramsci que Victor Klemperer radicalise avec son concept de *Novlangue du III Reich* (*LTI La langue du III Reich*, Paris, Albin Michel, 1996).
- 41 Gérard Granel, *Cours sur Gramsci, Boukharine et Bordiga, 1973-1974*. Cours radiodiffusé, http://www.gerardgranel.com/txt_pdf/3-Cours_Gramsci.pdf.
- 42 *Ibid.*
- 43 Michel Foucault, *Dits et écrits*, II, 1970-75, Paris, Gallimard, 1994, p. 241.
- 44 Cité par Gérard Granel, *Cours sur Gramsci, Boukharine et Bordiga, 1973-1974*, op. cit., p. 219
- 45 Simone Weil, *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, 1955, Paris,

Gallimard, « Folio », 1998, p. 119. Souligné par moi.

46 *Agone*, au sens de combat, conflit, discord.

47 À la fin des années 1970, j'ai eu l'occasion de rencontrer en Corse un « nouveau » discours « révolutionnaire » qui revendiquait la reconnaissance de la langue, du peuple et de la nation corses. Il n'y avait pas uniquement une revendication « autonomiste » chez mes interlocuteurs, dont un bon nombre figuraient parmi les déçus de la gauche marxiste et socialiste. Il y avait plus radicalement le rejet d'un néolibéralisme dont l'hégémonie se profilait à l'horizon. Je fus, comme bien d'autres jeunes universitaires de gauche, étonné, à ce moment-là, de constater à quel point les « traditions » pouvaient servir la cause d'un processus « révolutionnaire ». Il y avait, toutes proportions gardées, une « spiritualité politique » dans ce mouvement, dont la complexité ne saurait se réduire à la dimension que je voudrais souligner ici. Il n'empêche, un de mes amis, berger, poète, ancien communiste, et probablement autonomiste, m'expliquait avec fierté, et par de nombreux exemples concrets, à quel point les traditions de solidarité villageoise, les affiliations claniques, le sens de la fierté et de l'honneur avaient pu conduire au rejet de la civilisation marchande, au sein de laquelle la valeur se mesure au profit. Parfois pour le meilleur, d'autres fois pour le pire, mais là n'est pas mon propos.

48 Alexis de Tocqueville, 1840, *De la démocratie en Amérique*, tome II, Paris, GF Flammarion, 1981, p. 399.

49 Michel Foucault, 1979, « L'esprit d'un monde sans esprit », *Dits et écrits*, III, *op.cit.*, p. 749, souligné par moi. L'essentiel de mon propos est dans cette phrase de Marx citée par Foucault.

50 Marc Imbeault, « Le djihad selon Abu Musad Al Suri », *La Quinzaine Est-Ouest*, n° 19, 3 avril 2009.

51 Marc Fumaroli, *La République des Lettres*, Paris, Gallimard, 2015.

52 Victor Hugo, « La question est dans le peuple » (1848), *Le Printemps des peuples*, Paris, Le Monde/ Les Rebelles, 2012, p. 177-179.

53 Victor Hugo, « Les esprits et les masses », in Victor Hugo, *William Shakespeare* (1864), Paris, Flammarion, 2014, p. 261.

54 Roland Gori, *De quoi la psychanalyse est-elle le nom ?*, Paris, Denoël, 2010. John Keynes écrivait, à propos de cette folle passion pour le profit qu'il constituait : « *Un état morbide plutôt répugnant, l'une de ces inclinations à demi criminelles et à demi pathologiques dont on confie le soin en frissonnant aux spécialistes des maladies mentales* », in « Perspectives économiques pour nos petits-enfants » (1930), *Sur la monnaie et l'économie*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 2009, p. 177-178.

55 Montesquieu, *L'Esprit des Lois* (1748), Paris, Flammarion, 2008, p. 245.

56 Sigmund Freud (1898), « La sexualité dans l'étiologie des névroses », *Résultats, idées, problèmes*, I, Paris, PUF, 1984, p. 75-97.

57 Corey Robin, *La Peur. Histoire d'une idée politique*, *op. cit.*

Quelle est l'hégémonie culturelle « d'un monde sans esprit » ?

« À la place des décisions arbitraires du tyran, nous trouvons des règlements hasardeux de procédures universelles, règlements qui sont sans malice et sans caractère arbitraire, parce qu'il n'y a pas de volonté derrière eux, mais qui sont également sans appel. Quant aux dominés, le réseau de modèles dans lequel ils sont pris est de loin plus dangereux et plus mortel qu'une tyrannie purement arbitraire¹. »

Cette hégémonie culturelle « sans esprit » est celle d'une « religion du marché » qui prétend mettre un terme à la tutelle des autorités religieuses traditionnelles, à leur morale, à leurs valeurs, et promet un hédonisme de masse où tous les bonheurs individuels sont possibles et réalisables. Depuis quarante ans, insidieusement, elle se transforme en *révolution anthropologique autant que politique et subjective*. Pasolini en avait eu, très tôt, le pressentiment.

Dans un texte de 1975, « *L'article des Lucioles*² », Pasolini part du constat que, plus ou moins lentement mais inexorablement, nous assistons depuis quelque temps à la « disparition des lucioles » : « *Au début des années 60, à cause de la pollution atmosphérique et, surtout, à la campagne, à cause de la pollution de l'eau (fleuves d'azur et canaux limpides), les lucioles ont commencé à disparaître. Cela a été un phénomène foudroyant et fulgurant. Après quelques années, il n'y avait plus de lucioles*³. » Par la voie de la métaphore politique et littéraire, Pasolini nous invite à prendre conscience d'un *phénomène social, politique et culturel*. Aux valeurs traditionnelles du vieil univers paysan et paléo-capitaliste, « Église, patrie, famille, obéissance, ordre, épargne, moralité », propres à ce qu'il appelle « le cléric-fascisme », se sont substituées de nouvelles valeurs. Au nom de la modernité et du pragmatisme, féroce « non-idéalistes », farouchement et « faussement tolérantes », exigeant un conformisme de masse porté par la consommation et la télévision, se profile un « fascisme de consommation », un « totalitarisme », « pire que celui du vieux pouvoir » pour Pasolini.

Avec ce nouveau pouvoir technofasciste s'achève l'erreur de la modernité de croire dans la possibilité d'un *désenchantement définitif* du monde. Les civilisations techniques et économiques prétendent accomplir la fin des religions, la disparition du sacré au profit d'un hédonisme de masse porté par

une société de consommation et de progrès. Mais le besoin de croire, le désir de sacré et la passion du mystère, ressurgissent avec force et violence, du fait d'une *panne du politique autant que de l'éthique*, du fait aussi de l'inanité des promesses d'émancipation sociale et subjective. Affamés de fictions auxquelles nous pourrions croire pour nous soumettre au jeu du politique, nous cultivons un hédonisme de masse, une idéalisation de l'individualisme, une voracité de jouissance immédiate et continue qui finissent par échouer dans les sables mouvants des transhumanismes.

De nouveau nous cheminons au bord du gouffre, entre la poudrière de la paupérisation généralisée des populations du globe, vampirisées par la cupidité du néolibéralisme, et l'abîme des terrorismes divers et variés, nés de la fragmentation et de la dislocation des États et des puissances publiques. Ces misères matérielles et symboliques de flux de populations en déshérence, déracinées de leurs terreaux sociaux ou déplacées par les guerres génocidaires, et les terrorismes, s'entrelacent dans un ruban de Möbius. Ils apparaissent tantôt comme la conséquence l'un de l'autre, tantôt comme la cause : misères matérielles et symboliques, chaos, déplacement des populations, massacres, guerres et terrorismes appartiennent au même espace, *celui d'une crise du politique* où, comme dans un ruban de Möbius, la même surface ne possède qu'une seule face obtenue en cousant bord à bord les deux extrémités du ruban après une torsion d'un demi-tour. On peut ainsi passer continûment de l'un à l'autre sans pouvoir discriminer l'intérieur de l'extérieur. Nous voilà, de nouveau, piégés dans une situation de *crise du politique sans solution politique possible*, du moins pour l'instant. Où sont donc passées les fictions auxquelles nous pouvions croire suffisamment pour réguler culturellement et politiquement nos rapports sociaux ?

Avant-hier, avec les idéologies politiques totalitaires, hier avec le règne d'une « religion du marché », nous voilà aujourd'hui contraints, avec les terrorismes qui se réclament de Dieu, de devoir sortir du « silence religieux⁴ », et de devoir répondre à ce besoin de *spiritualité*, à ce désir de fictions auxquelles nous pourrions croire et qui s'expriment bien souvent par des « formules d'émotion⁵ » (*pathosformels*) qui mettent les masses en mouvement ou les soumettent au pouvoir politique. L'impact de ces « formules d'émotion » est considérable. Combien d'entre nous ne se sont-ils pas sentis *appelés* par la photo d'un petit enfant réfugié mort, échoué sur le rivage où il tentait, avec sa famille, de trouver refuge ? Mais combien de temps cette image a-t-elle eu un *effet* sur les populations européennes ? Le temps d'un *spectacle*, d'une marchandise médiatique consommée rapidement par des populations pressées et stressées, très vite repliées sur leurs peurs et leurs égoïsmes. Peut-être est-ce ce même peuple grec, martyrisé par le technofascisme de Bruxelles, qui a apporté les premiers réconforts à ces populations réfugiées et meurtries ? Une foule qui assiste à un spectacle n'est pas encore un peuple. Ce qui peut rassembler les hommes, créer des peuples, ce sont des émotions tragiques, du *pathos durable, historiquement parlant*,

qui ne se consume pas comme un produit périssable de consommation.

Les *pathosformels* ne sont pas des émotions à consommer sur place, ce sont des fantômes du passé, des « revenances », des *survivances*, des figures symboliques, des « archives historiques⁶ » autant que des projections sur l'avenir qui nous parlent du présent. Ce sont des fictions auxquelles les hommes peuvent croire car elles se propagent dans un présent comme des figures éternelles qui reprennent vie indépendamment de la volonté de ceux qui en inventent les formes. Ce sont des figures mythiques autant que des gestes pathétiques qui produisent des passions d'autant plus intenses qu'elles induisent et légitiment des formes de vie, des sentiments d'existence. L'expérience rituelle du tragique chez les Grecs, les symboles révolutionnaires qui hantent tout le XIX^e siècle en Europe, la symbolique de certains christianismes orientaux qui font du rite le lieu véritable d'un (re)commencement, littéralement, produisent cette intensification émotionnelle où des figures du passé brillent comme des signaux à l'instant d'une passion présente. À ce moment-là nous nous *rappelons, sans en avoir le souvenir, la passion qui nous met en mouvement*.

« Se rappeler une passion sans en avoir le souvenir » est la définition même que les psychanalystes donnent du « transfert⁷ » pour rendre compte dans une cure psychanalytique de ce fragment d'histoire qui se répète au moment où, paradoxalement, il existe pour la première fois. Faute de ces figurations symboliques qui permettent à l'existence de trouver un sens et une direction, des significations et une concordance des temps passé-présent-futur, l'être se consume en se consommant dans des instants successifs qui ne font pas histoire. C'est la force des religions que d'obliger les croyants à faire *liens*, liens entre eux et aussi liens par la tradition entre l'origine, le présent et l'avenir. Freud rappelle que « *la nostalgie du père est la racine du besoin religieux⁸* ». Cette « nostalgie du père » est l'autre nom de ce besoin de *causalité* qui étreint les humains pour comprendre ce qui leur arrive, et lui donner un sens⁹.

Face à « un monde sans esprit », le fondamentalisme religieux propose la saisie-arrêt sur l'origine, la glaciation du présent dans les banquises de la tradition. Le *salafisme* est la croyance dans des formes de vie reproduisant sans changement celles des ancêtres¹⁰ (*salaf* en arabe veut dire « ancêtre » ou « prédécesseur »). Qu'il puisse aujourd'hui apparaître comme une « révolution » montre à quel point *nous sommes en panne* de « formules d'émotions », de formes passionnelles et symboliques à même de donner un sens symbolique à ce que nous vivons. L'hédonisme de masse dans lequel se précipitent nos civilisations, consommant toujours davantage toutes les variantes d'un sensualisme débridé, ne serait que le symptôme de cette perte de repères, perte de repères symboliques et politiques. Hannah Arendt en donne une formule forte et condensée : « *L'hédonisme, pour lequel seules les sensations du corps sont réelles, n'est que la forme la plus radicale d'un mode de vie apolitique, totalement privé [...]* »¹¹. » Cette désertion du champ

véritable de la politique émerge d'une culture au sein de laquelle l'économisme a pris une place démesurée. Il est venu « saturer¹² » toutes les autres catégories philosophiques et culturelles à partir desquelles l'humain donne un sens à son existence.

Simone Weil attire notre attention sur la *perte de la mesure* en Occident qui faisait l'objet premier de la méditation chez les Grecs de l'Antiquité. Simone Weil montre, par un commentaire serré de l'*Illiade* d'Homère, qu'elle considère comme le premier poème connu exprimant l'âme de l'épopée occidentale, et l'inspirateur d'Eschyle, de Sophocle, de Socrate, autant que de Shakespeare, que le « *vrai héros, le vrai sujet, le centre de l'Illiade*, c'est la force¹³ ». Cette force qui tend à transformer *tous les hommes*, vaincus comme vainqueurs, en choses les contraint tour à tour à plier sous sa violence, « *personne ne la possède véritablement¹⁴* » et « *en usant de leur pouvoir, ils ne se doutent jamais que les conséquences de leurs actes les feront plier à leur tour. [...] C'est ainsi que ceux à qui la force est prêtée par le sort périssent pour y trop compter¹⁵* ». Ce châtiment d'une « rigueur géométrique », écrit encore Simone Weil, conduit les Grecs à la méditation philosophique et tragique qui leur fait reconnaître le pouvoir de la *Némésis*¹⁶ et l'exigence de la juste mesure, de l'équilibre et de l'harmonie dans le déploiement de la force. La notion est devenue familière dans toutes les cultures où l'hellénisme a pénétré. Les événements n'obéissent plus aux hommes qui sont allés au-delà de la force dont ils disposent. Livrés aux caprices des dieux et du hasard, ils sont « exposés nus au malheur ». C'est cette vertu de la limite, de la mesure et de l'équilibre, qui conduisaient la vie des plus sages, que la modernité a perdue : « *Les idées de limite, de mesure, d'équilibre, qui devaient déterminer la conduite de la vie, n'ont plus qu'un emploi servile dans la technique. Nous ne sommes géomètres que devant la matière ; les Grecs furent d'abord géomètres dans l'apprentissage de la vertu¹⁷*. » La raison à laquelle nous nous référons si volontiers, dont nous revendiquons la généalogie antique, n'est qu'une raison avortée, *débile*, chétive, atrophiée, un rationalisme du plus fort.

Simone Weil montre par son commentaire de l'*Illiade* que la cause du malheur du vaincu est la violence du vainqueur, comme la cause du malheur du vainqueur est la souffrance du vaincu, car tous les deux appartiennent à la même race, « celle des vivants ». L'un ne peut pas périr sans qu'en retour l'autre ne soit tôt ou tard tué. Seule la *générosité* conduit les guerriers qui s'affrontent à éviter d'avoir à se mutiler eux-mêmes en prenant la vie des autres. Cette générosité est le nom du *sacré* que bafoue allégrement le matérialisme de la modernité. C'est pourquoi, plus que jamais, nous voyons se profiler le langage totalitaire des massacres universels : « *Faute de cette générosité, le soldat vainqueur est comme un fléau de la nature ; possédé par la guerre, il est autant que l'esclave, bien que d'une manière tout autre, devenu une chose, et les paroles sont sans pouvoir sur lui comme sur la matière. L'un et l'autre, au contact de la force, en subissent l'effet infaillible, qui est de rendre ceux qu'elle touche ou muets ou sourds¹⁸*. »

La pensée de la justice et de la mesure éclaire la tragédie des humains dans leur confrontation permanente à la *force*, à son empire, que les progrès techniques ont rendu incommensurable et déshumanisante. Le totalitarisme de la technique, son technofascisme menace l'humanité de l'homme faute du contrepoids de la méditation philosophique et tragique.

Aujourd'hui, ce n'est plus seulement le « guerrier » qui réduit par la force le vaincu en esclave, en chose, en propriété, le dépossède de ses droits. Dans une série d'enquêtes et de témoignages sur la vie des ouvriers des usines chinoises de Foxconn qui fabriquent les iPhone, Kindle et autres technologies de pointe, on constate une organisation du travail de production qui dépossède les employés de leur capacité de penser et de réfléchir, les réduisant à une série de gestes répétitifs et simples, détruisant leur sensibilité et les rendant apathiques. Les témoignages sont bouleversants : « *Les machines ressemblent à d'étranges créatures qui aspirent les matières premières, les digèrent à l'intérieur et les recrachent sous forme de produit fini. [...] Nous sommes devenus leurs domestiques. J'ai souvent pensé que la machine était mon seigneur et maître, dont je devais peigner les cheveux. Il fallait que je passe le peigne ni trop vite ni trop lentement, afin de ne casser aucun cheveu, et le peigne ne devait pas tomber. Si je ne faisais pas bien, j'étais élagué*¹⁹. »

Du fait de son expansion fulgurante en Chine dans le domaine de la production de matériaux sophistiqués des nouvelles technologies, l'entreprise Foxconn a attiré l'attention du monde entier, en raison de l'épidémie impressionnante de suicides de très jeunes salariés qui s'est produite au sein des dortoirs et dans des situations de désarroi, de détresse et d'isolement. La transformation de ces très jeunes Chinois en pure *force de travail* les dépossédait de leur âme et de leur sensibilité, les isolait de leurs familles et de leurs camarades. En quoi leur situation diffère-t-elle du « vaincu » des guerres antiques et de la transformation du captif en esclave, à moins qu'il ne choisisse la mort ? Où est passée la *mesure* qui, en reconnaissant au « vaincu » (de la guerre ou de l'économie) sa vulnérable humanité, restituait au vainqueur la sienne ? Où est passée cette magnanimité qui faisait la vertu cardinale des « bons gouvernements » ? Elle s'est effacée au profit de la catégorie de l'« utile », qui s'impose à l'époque moderne dominée par une civilisation industrielle.

Simone Weil, nous le savons, voyait dans le message de l'Évangile la dernière et merveilleuse expression du génie grec de la mesure et de la générosité. Mais pour tous ceux d'entre nous qui ne sont plus touchés par la grâce des religions et qui *croient*, néanmoins, à la nécessité du sacré pour contrebalancer les effets de pétrification de la force et de sa démesure contemporaine, que faire ? Que faire pour retrouver la *mesure* et la *modération* d'une raison que la force des instruments et la logique de l'efficacité ont dénaturée jusqu'à rendre cette même raison terroriste ? Camus évoquait le « terrorisme rationnel » d'une raison calculatrice saisie par la démesure de la seule efficacité, et l'unique souci de la maîtrise²⁰ et de la

rentabilité.

Alors comment retrouver le sens du *sacré*, répondre au besoin de croire et au désir de spiritualité, sans tomber dans le religieux ? Comment permettre la rédemption d'un humanisme qui puisse intensifier notre expérience sensible, la partager dans cette survivance du tragique à laquelle, dès son origine, la modernité s'est trouvée confrontée ? Il ne faut pas s'y tromper, c'est bien parce que l'homme n'est plus sacré que l'on peut le *sacrifier* aux exigences de la production, du travail. Ce « *furieux désir de sacrifice*²¹ » qui s'empare aujourd'hui de tant de jeunes gens au nom de l'islam salafiste et djihadiste n'est-il pas déjà *au cœur* d'un système qui broie les humains en les invitant à *dénier* leur besoin au profit de la machine à faire du profit ? Ce furieux désir de sacrifice n'est-il pas déjà en germe dans les exigences nihilistes d'un monde sans esprit, sans âme ?

Au moment où je mets un point final à cet essai nous apprenons que la *start-up* Take Eat Easy, en prodigieux essor depuis presque trois ans (une croissance estimée à 30 % par mois), est en train de « licencier » 2 500 employés en toute « impunité »²². L'entreprise de livraison de repas à vélo s'est implantée dans 20 villes européennes en une seule année, en faisant passer de 30 000 à 35 000 le nombre de ses clients. Contrainte à la cession d'activité par un « crash » de trésorerie, l'entreprise – réduite à une plateforme en ligne et des « équipements » en algorithmes – a mis au chômage les coursiers autoentrepreneurs qui « travaillaient » pour elle. L'absence de lien de subordination entre les coursiers autoentrepreneurs et Take Eat Easy lui permet d'échapper aux responsabilités traditionnelles du Code du travail. Au-delà des drames individuels et locaux produits par cette entreprise basée à Bruxelles, cette faillite est symptomatique d'un système qui favorise la croissance maximale sur le court terme, la prise rapide de bénéfices et, semble-t-il, l'échec programmé lié à l'exigence gestionnaire d'une « grosse trésorerie » sur un marché où la concurrence est féroce. Sans devoir ici analyser les dispositifs technico-juridiques par lesquels la mondialisation contribue tous les jours davantage à dépecer le Code du travail, à démanteler les protections sociales des États, je voulais insister sur ce point : *l'humaine condition et la qualité du produit et des services rendus sont sacrifiées sur l'autel de la rentabilité immédiate.*

L'abstraction d'une gestion des humains par algorithmes et l'exigence de profits à court terme – la vitesse a remplacé le « territoire » à conquérir – seraient les nouvelles « armes » des guerres. Ces guerres sont « économiques », autant que militaires et sociales, elles sont l'expression contemporaine de la *force* analysée par Simone Weil. Elles transforment les vaincus et les vainqueurs en *choses*, elles les cadavérisent faute de devoir reconnaître la vulnérabilité d'où émerge l'humain. Cette civilisation est aussi *nihiliste* que les forces obscures et sanguinaires qui sortent de ses ténèbres. L'une comme l'autre exigent des *sacrifices humains*.

La dégradation réelle et ressentie de leurs conditions de travail (non-

remplacement de personnels, cadences infernales, impératifs de la tarification à l'activité, prolétarianisation des statuts symboliques...) conduit le personnel médical et soignant, exposé aux angoisses et aux souffrances des patients et de leurs familles, à l'épuisement. Le *Journal International de Médecine* du 24 août 2016 déplore le silence de Marisol Touraine, ministre de la Santé, face à l'« épidémie » de suicides chez les infirmiers et le personnel soignant. Qui prendra en compte dans les évaluations gestionnaires ces *sacrifices humains* accomplis sur l'autel de la rentabilité ? À combien s'élève ce coût humain autant que financier produit par les politiques austéritaires et les nouvelles formes d'évaluation des professionnels et des établissements de santé ? Ce n'est certainement pas cette ministre, pur produit de la technocratie et de l'appareil d'un parti en déroute, qui nous le dira.

La violence des sacrifices imposée aux peuples et aux citoyens par une civilisation néolibérale des mœurs se présente comme le négatif de l'horreur des sacrifices terroristes. Ce que l'une montre pourrait bien se révéler comme le ressort caché de l'autre.

Que faire ? Les combattre, l'une comme l'autre, sûrement. Cela ne saurait suffire. Nous risquerions de nous transformer en choses, par la victoire comme dans la défaite. Il faut chercher une autre manière de vivre ensemble, d'éprouver ensemble, de partager ensemble. Nous sentons bien tous les jours encore passer « le souffle des opprimés ». Nous savons, par notre histoire, que certaines périodes critiques invitent au « massacre universel », libèrent les forces nihilistes des autres et de soi-même, jusqu'à l'anéantissement. Nous n'en voulons pas. Nous sommes nombreux à désirer, à tout prix, à ne pas céder à ces tentations nihilistes. Nous les connaissons intimement.

Nul ne peut se prétendre indemne de la jouissance à détruire et à anéantir. Cette pulsion est à l'œuvre jusque dans la culture et la création. Vivre créativement consiste à créer le monde, à refuser la simple soumission et adaptation à ses exigences. La création n'est pas dénuée d'agressivité et de violence : « *J'ai toujours besoin de me battre pour me sentir créateur*²³ », écrivait Winnicott, même pour donner une conférence. Comment permettre à cette violence inhérente à notre humaine condition de s'exprimer sans nous conduire au nihilisme du massacre universel ou de la chosification marchande ? Comment opérer cette *substitution* de la victime²⁴ par laquelle s'ouvre le règne du symbolique et se clôt l'empire de la terreur ?

La première condition empirique repose sur notre capacité de reconnaître l'existence d'autrui. De reconnaître l'existence d'autrui comme condition à ma propre existence. Reconnaître ainsi la substance sociale de ma vie intérieure sans laquelle le *désert* qui m'entoure ne serait plus que l'image dans le miroir duquel je rencontre mon propre anéantissement intérieur. La désolation intime accompagne l'esseulement social. Il faut des nourritures mentales et affectives pour continuer à vivre. Ce qui requiert des formes d'activités humaines, sociales et subjectives, qui permettent de transmettre à autrui une expérience sensible, des sentiments et des manières de penser, par

le moyen de symboles. Léon Tolstoï, avec un accent parfois mystique, situe la fonction de l'art au cœur du besoin humain de communiquer son expérience sensible : « *L'art est une forme de l'activité humaine consistant, pour un homme, à transmettre à autrui ses sentiments, consciemment et volontairement, par le moyen de certains signes extérieurs. [...] Il est un moyen d'union parmi les hommes, les rassemblant dans un même sentiment, et, par là, indispensable pour la vie de l'humanité, et pour son progrès dans la voie du bonheur*²⁵. » J'y reviendrai, Tolstoï, de manière radicale, rattache la fonction de l'art à la « conscience religieuse », conscience par laquelle se fabriquerait l'union fraternelle des humains.

La deuxième condition permettant d'ouvrir l'échange humain à la dimension du symbolique repose sur la reconnaissance au cœur du psychisme de forces de destruction qui œuvrent en permanence. La force de la pensée freudienne a été de reconnaître, malgré toutes les *résistances* collectives et individuelles à l'admettre, l'existence d'une pulsion de mort à l'intérieur du psychisme humain. Notre propre destruction, notre sacrifice ultime, s'accompagne d'une satisfaction libidinale. La jouissance masochiste essaime dans bien des conduites humaines, et les États, eux-mêmes, se chargent de montrer au cours des guerres que le vernis des « civilisations » se craquèle bien vite sous l'effet du déchaînement des violences que de nouvelles occasions mortifères ne manquent pas d'offrir²⁶. Ne soyons pas angéliques, toute fraternité a sa part de *frérocité*. Il n'empêche, le royaume du symbolique, dont l'art est le joyau, aide à s'opposer sans se massacrer ; du moins jusqu'à un certain point.

C'est la pleine reconnaissance de la fonction sociale de l'art qui permet de construire ce « pacte d'humanité » dont nous manquons cruellement dans la conscience du politique aujourd'hui, obnubilé qu'il se trouve par le pacte de stabilité ou de sécurité. Ce faisant, nous nous trouvons confrontés à devoir réexaminer la fonction de l'art et ses rapports au religieux pour en dévoiler les liens à la fois intimes et conflictuels. Ce qui nous permettrait du coup de mieux comprendre les *haines* des nihilismes à l'adresse de l'art et de ses productions. Haines qui s'expriment par la pure et simple destruction des œuvres dans certains cas, haines qui se manifestent plus insidieusement par sa fétichisation marchande dans d'autres. Dans les limites de cet essai, je me contenterai de me référer à un travail méconnu de Léon Tolstoï, *Qu'est-ce que l'art* ²⁷, montrant comment la transformation de l'art en jouissance, en plaisir, en amusement, a contribué à dégrader sa fonction sociale de régulation de la violence et de la contrainte.

Le premier apport du texte de Tolstoï, essentiel pour mon propre travail, est de considérer que les « œuvres » d'art ne sauraient se limiter à ce que notre civilisation présente comme telles : romans, poèmes, pièces de théâtre, peintures, sculptures, musiques... Tout cela est une « partie infime de l'art véritable » qui irrigue toute l'existence humaine : « *Toute l'existence humaine est remplie d'œuvres d'art, depuis les berceuses, les danses, la mimique,*

*l'intonation, jusqu'aux offices religieux et aux cérémonies publiques*²⁸. » L'art ne saurait, en conséquence, se trouver cantonné aux œuvres belles qui procurent du plaisir, et se « vendent » comme telles. L'estimation de la valeur de l'œuvre d'art dépend de l'idée qu'on se fait du *sens de la vie*, et de l'éthique, que Tolstoï rapporte aux catégories de la religion.

Tolstoï nous permet de comprendre une contradiction sociale qui œuvre, aujourd'hui encore, au sein des peuples : si l'art a l'importance qu'on lui attribue d'*unir* et de relier, « égal en importance à la religion²⁹ », comment se fait-il qu'il ne soit pas accessible à tous, à moins « *que ce qu'on appelle aujourd'hui l'art [ne soit] pas l'art véritable*³⁰ ». L'art se serait donc privé de ses sources, religieuses pour Tolstoï, *éthico-politiques* pour moi. Il a cessé d'être populaire³¹. En cessant d'être populaire, il a perdu cette fonction sacrée de relier les hommes entre eux, il a perdu sa puissance symbolique, de valoir comme « religion ».

Sans devoir suivre Tolstoï sur l'exigence d'une rénovation de l'art qui passerait par le religieux, retenons de son travail que la fonction sociale de l'art se trouve dans une proximité considérable avec la religion, voire en concurrence directe avec elle. Il conviendrait de s'en souvenir dans nos recherches de mesures de sécurité qui ne soient pas seulement « sécuritaires ». L'art peut assurer sa part dans la lutte contre les fanatismes qui se réclament du « religieux ». Il n'a pas à renouer avec la religion, mais à retrouver auprès des peuples une fonction *sacrée*. Cela éviterait que ces mêmes peuples ne recherchent à satisfaire leur besoin de « spiritualité politique » dans les drogues dures des fanatismes.

Cette « spiritualité » peut aussi innover le socialisme. Le socialisme ne se condamne pas nécessairement à un pur positivisme ou à un matérialisme mécanique excluant la dimension *spirituelle*, voire métaphysique, des actions humaines. Un socialiste aussi déterminé que Jaurès, qui voit dans le socialisme une morale, n'hésite pas à affirmer : « *Je ne conçois pas une société sans une religion, c'est-à-dire sans des croyances communes qui relient toutes les âmes en les rattachant à l'infini, d'où elles procèdent et où elles vont*³². » Les révolutions matérielles et morales, auxquelles appelle Jaurès, ne sont réalisables qu'au sein d'un *milieu symbolique* qui les rend possibles. C'est ce milieu symbolique qui constitue la société, qu'on le nomme religion ou art, il constitue le tissu véritable des pratiques sociales. Les crises de civilisation, qui favorisent l'émergence des monstres, se révèlent comme des déchirures ou des « trous » dans le tissu symbolique, convoquant un besoin de spiritualité politique. Lorsque ce besoin de spiritualité politique ne se trouve pas satisfait, l'aspiration à trouver à tout prix un sens et une cohérence à l'existence peut conduire au pire. N'oublions pas cette analyse de Marx dans le texte précité : « *Le véritable bonheur du peuple exige que la religion soit supprimée en tant que bonheur illusoire du peuple. Exiger qu'il soit renoncé aux illusions concernant notre propre situation, c'est exiger qu'il soit renoncé à une situation qui a besoin d'illusions*³³. » L'art est ce qui peut

venir prendre le relais de l'illusion religieuse en tant que sa critique aboutit à considérer que « l'homme est, pour l'homme, l'être suprême. *Elle aboutit donc à l'impératif catégorique de renverser toutes les situations sociales où l'homme est un être abaissé, asservi, abandonné, méprisable [...]* »³⁴. Là où la religion abaisse l'homme, l'art tend à l'élever.

Alors, si nous voulons rester à la fois modernes et humanistes, nous n'avons pas d'autres choix que de proposer un « pacte d'humanité », un pacte d'humanité qui passerait par la participation éthico-politique de l'art à la fraternité universelle des humains. Ce qui revient, comme nous le verrons, à réexaminer sa *fonction sociale et politique*, le rôle émancipateur de la culture face à cette prolétarianisation des peuples que ne cesse d'accomplir, à marche forcée, ces dernières décennies, le discours technico-financier. Cette hégémonie culturelle technico-financière s'est imposée dès le début de la deuxième révolution industrielle. Ce qui conduisait Jaurès, par exemple, à identifier dans ce processus culturel une véritable menace pour le lien social, un risque de voir détruire les liens « religieux » qui font société. Jaurès qui, dès 1904, s'engage radicalement dans la *laïcité* de l'école publique et du corps enseignant, n'hésite pas à écrire : « *On peut dire qu'aujourd'hui, il n'y a pas de religion, c'est-à-dire, en un sens profond, pas de société* »³⁵. Ce diagnostic constitue la reconnaissance du besoin de « croire » des sujets humains pour pouvoir faire société, besoin de croire à leurs « fictions » partagées pour faire lien. Ce que Jaurès nomme « religion » est exactement ce que j'appellerai le *symbolique* pour désigner une *illusion* qui, tout en répondant au besoin de croire de l'individu, brise la servitude et l'aliénation au profit d'une transcendance, d'un infini qui fait lien entre les humains, partage de leurs expériences sensibles, communauté de leurs vulnérabilités. Ce dont l'art s'acquitte merveilleusement sans le *fétichisme* de la marchandise ni le bonheur illusoire de la religion³⁶.

Aujourd'hui, encore, nous avons besoin d'un art *engagé* pour répondre aux violences, aux humiliations et aux faillites morales et politiques de l'hégémonie culturelle du néolibéralisme. Nous avons besoin d'artistes engagés, ou mieux d'*artistes embarqués*, comme l'écrivait Camus : « *Embarqué me paraît ici plus juste qu'engagé. Il ne s'agit pas en effet pour l'artiste d'un engagement volontaire, mais plutôt d'un service militaire obligatoire. Tout artiste aujourd'hui est embarqué dans la galère de son temps. Il doit s'y résigner* »³⁷. L'art introduit *l'imagination créatrice* au cœur de la pensée et de la vie. Faute de quoi le monde peut être calculé, mais il devient invivable, abstrait et dévitalisé, le prototype d'un monde sans esprit.

Aujourd'hui plus qu'hier, on sent venir une *crise de civilisation* qui pourrait bien nous être fatale. Il ne s'agit pas seulement de surmonter les crises économiques et financières, de « stabiliser » les relations géopolitiques ou de « vaincre » le terrorisme. Il s'agit aussi de sauver la Démocratie et les valeurs qui la fondent. Faute de quoi nous risquerions de devoir douloureusement réfléchir à cette phrase de Jaurès mettant en garde les Français contre les

conséquences d'une guerre inapte à résoudre les raisons qui la produisent : « *Si la patrie ne périssait pas dans la défaite, la liberté pourrait périr dans la victoire*³⁸. » Il pourrait bien en être aujourd'hui de même avec la « guerre » contre le terrorisme, si nous oublions de fonder nos démocraties sur un « pacte d'humanité ».

La rationalité économique, technique, comptable et formelle appartient de pied en cap, dans sa nature et sa fonction, aux rituels de la « religion du marché ». Cette religion du marché tend à transformer toutes créations humaines matérielles et symboliques en marchandises et en spectacles, elle fabrique l'obsolescence de l'humain. Une obsolescence *en masse*, car il ne faut pas s'y tromper : « *La prolétarianisation croissante de l'homme d'aujourd'hui et le développement croissant des masses sont deux aspects d'un même processus historique*³⁹. » Face à cette *obsolescence de l'humain*, réinventer l'humanisme par l'art et par la culture me semble une priorité politique autant qu'anthropologique.

Cet humanisme à refonder, à réinventer, est intrinsèquement lié à la place et à la fonction *sociale* de la culture, à sa capacité d'absorber le besoin de spiritualité sans tomber dans le religieux, de mobiliser la *piété* de la pensée sans la dévotion. C'est avoir la *foi*, au sens étymologique de « se fier » au pouvoir de la parole et de l'esprit, pour extraire des événements fugitifs, contingents et transitoires du monde, l'éternelle figure d'une humanité. C'est la foi dans les Lettres pour vivre l'expérience sensible du monde et assurer sa transmission. C'est d'ailleurs l'origine même du terme « humanisme », qui désignait au départ les études de lettres classiques se consacrant à l'analyse des œuvres de l'Antiquité. La part des « humanités », filière noble et sélective à l'origine, dans la formation des « élites » modernes en charge des projets sociaux et politiques s'est trouvée progressivement dévaluée, au profit des technologies d'abord, de l'économie et de la gestion ensuite. Au risque de menacer l'humanité elle-même.

C'est ainsi que je comprendrais l'étonnante déclaration d'un Jaurès : pas de société sans religion. Ce qui signifie, sans nul doute possible : pas de société sans *sacré*, pas de société sans *symbolique*. Pas de Démocratie non plus sans l'*aura* du politique, faute de quoi elle serait *exposée* à l'opinion, à la mode, au spectacle, à la contingence et au transitoire. Une Démocratie sans esprit en proie à des crises successives dans le clair-obscur desquelles naissent les monstres.

1 Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, (1995), Paris, Seuil, 2014, p. 141.

2 Pier Paolo Pasolini, *Écrits corsaires* (1975), Paris, Flammarion, 1976.

3 Pier Paolo Pasolini, *Écrits corsaires*, *op. cit.*, p. 181.

4 Jean Birnbaum, *Un silence religieux. La gauche face au djihadisme*, *op. cit.* Jean Birnbaum rappelle l'analyse de Foucault face à la révolution iranienne, dont nombre d'intellectuels occidentaux méconnaissaient la force et l'espoir. Il écrit : « *Voilà donc la leçon de Michel Foucault, celle que nous ferions bien d'entendre aujourd'hui : il arrive que la religion devienne force autonome, qu'elle se fasse puissance symbolique, matérielle, politique. Si nous*

nous moquons de cette force, alors nous nous condamnons à passer du rire aux larmes » (p. 118). Demeure alors la question pour moi essentielle : qu'est-ce qui conduit à cette désertion du politique en faveur d'une revendication religieuse ?

5 Carlo Ginzburg, *Peur révérence terreur. Quatre essais d'iconographie politique*, op. cit. Il se réfère à l'historien d'art Aby Warburg pour qui la puissance des survivances de certains mots, gestes, formules, produit des effets passionnels considérables en mettant en mouvement.

6 Georges Didi-Huberman, « Aby Warburg et l'archive des intensités », *Études photographiques*, 10 novembre 2001, mis en ligne le 1^{er} octobre 2008. URL : <http://etudesphotographiques.revues.org/268>. Consulté le 14 août 2016.

7 Sigmund Freud, 1895, *Études sur l'hystérie*, Paris, PUF, 1967 ; Sigmund Freud, « La dynamique du transfert » (1912), in *Technique psychanalytique*, Paris, PUF, 1967, p. 50-60 ; Sigmund Freud, « Remémoration, répétition et élaboration » (1914), in *Technique psychanalytique*, op.cit., p. 105-115 ; Conrad Stein, « De la prédiction du passé » (1965), *La Mort d'Edipe*, Paris, Denoël, 1977, p. 65-74 ; Roland Gori, *La Preuve par la parole*, Paris, PUF, 1995 (réédition Toulouse, Érès, 2008).

8 Sigmund Freud, *L'Avenir d'une illusion*, op.cit., p. 31.

9 Roland Gori, *La Preuve par la parole*, op. cit.

10 Kepel Gilles, *Terreur dans l'Hexagone. Genèse du djihad Français*, Paris, Gallimard, 2015 ; Luizard Pierre-Jean, *Le Piège Daech. L'État islamique ou le retour de l'Histoire*, Paris, La Découverte, 2015 ; Benslama Fethi, *La Guerre des subjectivités en Islam*, Fécamp, Nouvelles Éditions Lignes, 2014 ; Anne Clémentine Larroque, *Géopolitique des islamismes* (2014), Paris, PUF, 2016.

11 Hannah Arendt, *La Condition de l'homme moderne*, (1958), Paris, Calmann-Lévy, 1983, p. 160.

12 J'utilise le terme de « saturer » dans le sens que lui donne Claude Allione dans *La Haine de la parole*, Paris, Les liens qui libèrent, 2013. La saturation est cette combinaison d'éléments qui obture toute autre possibilité d'ajouter des composants hétérogènes.

13 Simone Weil, *L'Iliade ou le poème de la force*, op. cit., p. 39.

14 *Ibid.*, p. 50.

15 *Ibid.*, p. 55.

16 Némésis est la déesse de la juste colère des dieux et de la rétribution céleste. Elle est la figure de la vengeance et de l'équilibre.

17 Simone Weil, *L'Iliade ou le poème de la force*, op. cit., p. 56-57.

18 *Ibid.*, p. 71.

19 Yang, Jenny Chang, Xu Lizhi, *La machine est ton seigneur et maître*, Marseille, Éditions Agone, 2015.

20 Albert Camus écrivait : « Pour les chrétiens comme pour les marxistes, il faut maîtriser la nature. Les Grecs sont d'avis qu'il vaut mieux lui obéir » (*L'Homme révolté*, Paris, Gallimard, 1951, p. 241).

21 Fethi Benslama, *Un furieux désir de sacrifice. Le surmusulman*, Paris, Seuil, 2016.

22 *L'Humanité* du jeudi 11 août 2016.

23 D.W Winnicott, « Vivre créativement » (1970), in *Conversations ordinaires*, Paris, Gallimard, 1988, p. 57.

24 Je fais bien évidemment allusion au récit biblique du sacrifice d'Isaac : Dieu ordonne à Abraham de sacrifier son fils adoré, Isaac, en témoignage de sa foi. Abraham prépare l'exécution du sacrifice jusqu'à ce qu'un ange envoyé par Dieu lui commande d'épargner son fils et de sacrifier à sa place un bélier.

25 Léon Tolstoï, *Qu'est-ce que l'art ?* (1898), Paris, PUF, 2006, p. 57.

26 Sigmund Freud, « Actuelles sur la guerre et la mort » (1915) in *Œuvres complètes*, XIII, Paris, PUF, 1988, p. 125-155.

27 Léon Tolstoï, *Qu'est-ce que l'art ?*, op. cit.

28 *Ibid.*, p. 58.

29 *Ibid.*, p. 79.

30 *Ibid.*, p. 79.

31 Malgré quelques belles et bonnes réussites qui méritent d'être évoquées, comme, entre autres, celle de Bernard Lubat et de ses Festivals Musicaux d'Uzeste, et celle de Richard Martin au théâtre Toursky à Marseille.

32 Jean Jaurès, 1891, « La question religieuse et le socialisme », in *Rallumer tous les soleils* (1894), Paris, Omnibus, 2006, p. 104.

33 *Op.cit.*, p. 15.

34 *Ibid.*, p. 30.

35 *Ibid.*, p 104.

36 Avec Victor Hugo, par exemple, nous constatons comment une révolution esthétique peut s'accompagner d'un engagement politique, en être l'équivalent : le concept esthétique de « romantisme », inscrit dans l'histoire de l'art, devient dans *William Shakespeare* un concept politique, « le socialisme » : « *Romantisme et socialisme, c'est, on l'a dit avec hostilité, mais avec justesse, le même fait* » (Victor Hugo, *William Shakespeare*, *op. cit.*, p. 313).

37 Albert Camus, *Discours de Suède* (1957), Paris, Gallimard, « Folio », 1997, p. 26.

38 Jean Jaurès, « Discours à la Chambre des députés », 1896, cité par Charles Silvestre, *La Victoire de Jaurès*, Toulouse, Privat, 2013, p. 24.

39 Walter Benjamin, 1939, « L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique », *Œuvres*, III, Paris, Gallimard, « Folio », 2000, p. 313.

Prolétarianisation des peuples et passions nihilistes

« Ce n'est plus l'homme qui fait marcher la machine, mais la machine qui fait marcher l'homme¹. »

« Le soin et l'amour dont on entourait jadis le corps humain vont maintenant aux machines. Les machines reçoivent la meilleure nourriture, la plus grande attention. Les machines coûtent cher ; les vies humaines sont bon marché. Jamais dans l'histoire du monde la vie n'a été à meilleur marché qu'aujourd'hui. [...] il est naturel, dès lors, que le soutien de la vie soit totalement dénué de valeur². »

Aujourd'hui, une nouvelle colonisation de notre langage par la langue de la technique et de l'économie menace l'humain et corrompt son humanité. L'humain devient un « capital³ », un « stock de ressources », auquel on apprend à « gérer » ses émotions, son deuil, ses « habiletés sociales », ses « compétences cognitives », au prétexte d'accroître ses « performances » et sa « compétitivité ». La vie devient un champ de courses avec ses « performances », ses « handicaps », ses départs, ses « deuxièmes chances » et sa ligne d'arrivée.

Si la vie devient un champ de courses, alors à la manière d'Aragon on peut dire que « vivre n'est plus qu'un stratagème⁴ », que « l'avenir ne sera plus qu'un recommencement » et que l'homme tombe malade, malade de la logique et de la raison instrumentale, malade de ce que Camus appelle « la terreur rationnelle ». Cette terreur rationnelle fabrique d'autres terrorismes, d'autres désespoirs, d'autres violences. Face à la violence d'un rationalisme économique morbide, qui ne voit dans l'humain et dans la nature qu'un stock d'énergie à exploiter à l'infini dans un monde globalisé, de nouvelles formes de violences émergent qui peuvent s'exprimer par le retour à des populismes, à des nationalismes, des intégrismes contribuant à des replis identitaires, ethniques ou religieux, voire à ce que je nomme des *théofascismes*.

Le divertissement lui-même tend à reproduire la prolétarianisation du travail, à fragmenter le temps, à mécaniser les activités, à contrôler et à aliéner les humains. C'est ce profond désarroi, subjectif autant que social, qui fabrique aujourd'hui un nouveau malaise de civilisation, pétri de peurs, de désespoirs et d'ennui. La devise de cette civilisation de masse est d'une étonnante

simplicité : il faut s'*affairer*, s'affairer à travailler, puis s'affairer à se divertir, et s'affairer encore à justifier ce que l'on fait ou ce que l'on ne fait pas, et pourquoi on le fait ou pourquoi on ne le fait pas ! Ce quadrillage normatif des comportements conduit à ce que j'ai appelé un *technofascisme* : par des procédures et des évaluations diverses et variées le pouvoir contrôle, normalise et contraint insidieusement les conduites⁵. Et ce technofascisme est au service de la religion du marché, il en est le rituel, il en assure l'hégémonie culturelle, il répond aux exigences mêmes du capitalisme : conduire les hommes à adopter certains comportements, certaines manières de penser et de vivre. Et, cela depuis le début, c'est ce qui amenait Max Weber à dire : « *Liée à la rationalisation de la technique et à celle du droit, l'émergence du rationalisme économique fut en effet également tributaire de la capacité et de la disposition des hommes à adopter des formes spécifiques de conduite de vie pratique et rationnelle*⁶. » Cette normalisation des conduites par la rationalité pratico-formelle⁷ entre en conflit avec d'autres discours, comme celui de la « rationalité substantielle » des religions et de l'éthique.

Cette rationalisation instrumentale des conduites de vie contient sa propre pathologie, favorise un rationalisme économique morbide qui ne célèbre que les individualismes cyniques et les morales utilitaires. Au risque de ne cultiver que la haine, la méchanceté, la violence et de dissoudre toutes les autres valeurs dans « les eaux glacées du calcul égoïste », comme l'écrivait Marx. La solitude de l'individu dans une société de masse conduit à la *négation* de sa réalité psychique, de ses besoins véritables d'amour et de reconnaissance, autant que de l'existence d'autrui, de la pleine et entière valeur de la présence de l'autre. Cette négation de sa propre existence comme de celle d'autrui peut conduire à de véritables *passions nihilistes*⁸. J'ai donné plusieurs exemples d'entreprises américaines ou chinoises – il y en a bien d'autres – où la personne humaine est *niée* dans sa transformation en pure force de travail, instrumentalisée à l'extrême. À la suite de quoi le nihilisme peut prendre bien d'autres formes, de l'insensibilité vengeresse au terrorisme, en passant par l'apathie ou le suicide ou l'indifférence aux misères d'autrui.

Avec la « dématérialisation » profonde des objets de consommation, la vieille thèse marxiste du *Manifeste* retrouve toute son actualité : « Tout ce qui était solide, bien établi, se volatilise ». Ce traumatisme du quotidien est si vif dans notre culture que les psychanalystes ont constaté l'émergence de symptômes particuliers chez leurs patients. Ces patients viennent en séance d'analyse moins pour conduire leur analyse que pour trouver un lieu et un temps où déposer l'existence de leur « *réalité psychique* » mise à mal dans leurs vies quotidiennes. L'espace analytique participe alors de la reconstruction d'une réalité psychique donnant un sens et une place à une existence si dispersée parfois qu'elle évoque l'état de *stultitia* dont parlaient les philosophes. Le *stultus* est ouvert aux quatre vents, sans mémoire, sans volonté, dispersé dans le temps et dans l'espace, il laisse la vie s'écouler sans l'avoir vécue. L'homme d'aujourd'hui est *exposé* aux actualités, le temps lui

manque pour pouvoir se *recueillir*, se *rassembler*.

Cette misère psychique et morale de nos sociétés de consommation et de destruction provient d'un déséquilibre croissant entre, d'une part, la puissance considérable des moyens techniques et industriels, de l'autre, les forces symboliques et affectives dont les humains disposent dans une société donnée, à un moment donné⁹. Georges Friedmann avait parfaitement analysé ce contraste considérable, dans nos sociétés, entre le développement technique et économique et le sous-développement moral des individus qui les composent. Les « signes du grand déséquilibre », creusant toujours davantage le « fossé » entre les possibilités psychiques des humains et leurs œuvres, vidant toujours davantage le lien social et subjectif de leurs substances symboliques et morales. Ce n'est pas seulement une volonté de néant qui est aujourd'hui au cœur de notre civilisation, mais bien plutôt le néant d'une volonté qui a abandonné l'ultime courage d'un *Bartleby*¹⁰ énonçant mélancoliquement « je préférerais ne pas ». La mélancolie même a été perdue. Ce n'est plus la figure du nomade qui s'impose à une telle culture mais plutôt celle de l'errant, une sorte de SDF heureux ouvert au bonheur intemporel assuré par un implant diffusant, en permanence et de manière autorégulée par un logiciel interactif posé dès la naissance, les doses optimales de psychotropes aptes à lui faire oublier la condition tragique de son existence.

À moins que ce même « SDF » ne se voie condamné, tous les jours davantage, à une position de *déchet*, révélant l'avenir de l'humain, esseulé au milieu d'un désert, celui des riches et frénétiques machines avec lesquelles quelques privilégiés s'amusent, tels des enfants infirmes et capricieux, insatiables et dépersonnalisés. Ici se profile le spectre d'une nouvelle forme postmoderne du syndrome de Cotard sur laquelle j'avais, dès 2008¹¹, attiré notre attention. La prolétarianisation des masses s'accompagne d'une perte de *substance d'humanité* chez les plus riches qui cherchent désespérément à trouver un sens à leur existence en érigeant des yachts-immeubles sur les océans, en s'enfermant dans les jardins d'enfants des îles paradisiaques, en se faisant cryogéniser pour la vie *post mortem* en consolation de celle qu'ils n'ont pas eue avant la mort. Il y a du nihilisme dans cette civilisation-là¹² : l'Autre n'existe pas davantage que l'expérience intime et sensible d'un corps vulnérable et voué au dépérissement comme à la souffrance et au plaisir. Les excitations multiples, les sollicitations extérieures recherchées avec avidité et en continu, tentent de *dénier* et de voiler un vide existentiel, ontologique profond. L'hyperactivisme de nos sociétés, les comportements maniaques auxquels elles invitent, peinent à éloigner la mélancolie anxieuse d'un monde perdu, monde commun autant que singulier.

C'est le psychiatre Krafft-Ebing qui le premier a parlé de « délire nihiliste » pour rendre compte de certaines formes délirantes au cours desquelles les patients considéraient une partie de leur corps ou sa totalité comme « morte ». Mais c'est à Jules Cotard que revient la description fine et précise d'un syndrome autonome rencontré au cours des observations de mélancoliques

anxieux. Ce qui est devenu depuis le « syndrome de Cotard » désigne un discours au cours duquel un patient nie l'existence de son corps, de ses organes, de son être ou encore du monde extérieur. Sans devoir entrer dans le détail, rappelons rapidement la genèse de ce concept de « délire des négations » de Cotard, qui éclaire à mon avis indirectement les logiques nihilistes passionnelles de notre époque.

Jules Cotard¹³, dans la grande tradition de l'École française de psychiatrie, décrit une clinique de la mélancolie anxieuse au sein de laquelle se manifestent des idées hypocondriaques, de non-existence et de destruction des organes. Le premier texte de Cotard consacré à cette description clinique de ces symptômes appelle « délire hypocondriaque » la systématisation et l'organisation cohérente du délire (1880). C'est d'abord sous la forme de plaintes hypocondriaques que le discours de négation s'exprime, mais, *a contrario* des délires de persécution, le patient s'en impute toute la charge et la culpabilité, qui le condamnent de par son indignité à la damnation éternelle. Dès le départ, Cotard distingue au sein de ce « *délire des négations* » des forces « centripètes », qui poussent le patient à localiser la destruction sur sa personne et son corps, et des forces « centrifuges », qui tendent à irradier cette distinction vers les objets extérieurs jusqu'aux confins du monde matériel et métaphysique. Nous remarquerons l'évolution des descriptions de Cotard au fur et à mesure de ses textes : le délire « hypocondriaque » devient « délire des négations ». L'irradiation *totalitaire* de ce délire se manifeste par de multiples versions thématiques qui vont de la négation d'organes à la non-existence du monde jusqu'à l'infinitude du temps (immortalité, damnation éternelle) et de l'espace (délire d'énormité et de disparition des limites physiques).

La question que je pose aujourd'hui dans le prolongement de cette thèse de Cotard consiste à me demander si nous ne sommes pas en présence dans notre culture d'une *forme postmoderne de délire des négations* de soi-même et de l'Autre, désavouant le sens, la substance et l'histoire de nos expériences pour produire en retour des *violences nihilistes* à l'égard des autres ou de soi ? Comment ne pas percevoir ici l'origine de cette violence cruelle, froide et instrumentale faite à un Autre sans haine et sans émotions comme celle mise en œuvre dans les *happy slappings*, cette pratique consistant à filmer l'agression physique d'une personne à l'aide d'un téléphone portable ? Comment ne pas entendre dans ces actes de délinquance ordinaire la froide instrumentation d'une jouissance nihiliste où le véritable sujet est l'image dont les protagonistes ne sont que les figurants ? *L'image devenant ici le véritable sujet de l'action*¹⁴.

C'est en ce lieu précisément qu'émergent les pathologies nihilistes contemporaines depuis les crimes terroristes jusqu'à ce cynisme ordinaire des harcèlements sur le Net, en passant par la haine banale des « indifférences » aux misères d'autrui, sans oublier le large éventail des pathologies sociales où l'humain se trouve réduit à n'être qu'un *moyen* de jouissance ou de profit. Ce

qui, somme toute, se révèle le principe cardinal du capitalisme, mode de production sociale dans lequel Jaurès voyait « la négation de l'homme ». La mondialisation néolibérale disloque des régions entières de la planète, efface les frontières, pulvérise les vieilles entités du XIX^e siècle comme celle de nation, de peuple, de langue et d'histoire, au profit d'un « faux universel » abstrait, homogène, anglophone et mobile. En retour, les peuples rejettent cette globalisation/fragmentation en s'arc-boutant sur les traditions nationalistes, religieuses, ethniques, voire claniques. Ce sont les conditions favorisantes des nouveaux terrorismes. Cette maladie de notre civilisation prend racine dans l'hégémonie d'une culture instrumentale, pragmatique, et pour finir de sombrer dans une conception morale étroitement et cyniquement utilitaire.

C'est cette maladie de civilisation qu'annonçait Aragon lorsqu'il écrivait dans le *Cahier noir* : « Voici précisément venir le temps de la grande résignation humaine. Le travail-dieu trouve à son insu des prêtres. La paresse est punie de mort. À l'orient mystique, on institue le culte des machines. Les madones d'aujourd'hui sont des moto-batteuses. À l'horizon, dans les panaches laborieux des cités ouvrières, le miracle nimbé s'en va en fumée. Personne ne laissera plus à personne une chance unique de salut. Elle sonne, l'heure du grand contrôle universel. [...] Je vois grandir autour de moi des enfants qui me méprisent. Ils connaissent déjà le prix d'une automobile. Ils ne jouent jamais aux voleurs¹⁵. »

Le jeu par lequel l'humain crée le monde se voit tous les jours davantage, lui aussi, corrompu par les « industries culturelles ». Le jeu n'est plus rêverie, théâtre, il devient une propédeutique au commerce ou à la guerre, une initiation au meurtre et à la stratégie. Ce type de jeux relève du *game*, du jeu organisé qui requiert les meilleures stratégies d'adaptation, et qui constituent bien souvent une tentative pour tenir à distance l'aspect effrayant du jeu créatif, *playing*, jeu avec l'informe, véritable psychothérapie en lui-même¹⁶. Dans les jeux créatifs, il ne s'agit pas seulement de réagir à des stimuli, mais de *faire avec de l'être*. Non pas fabriquer, mais créer, « donner vie », disait Donald Winnicott : « Quand on vit créativement, on voit que tout ce que l'on fait renforce le sentiment que l'on est vivant, que l'on est soi-même¹⁷. » Dans les *games* des industries culturelles d'aujourd'hui, il s'agit moins de vivre créativement que de faire apparaître le monde en le détruisant, que de, paradoxalement, le rendre *réel* en l'annihilant virtuellement. Le monde, soi-même et les autres, adviennent dans une prise de possession, une *emprise*, qui transforme le vivant en objet, en marchandise, en spectacle.

C'est cette « noyade sans exaltation », comme l'a écrit encore Aragon, qui fait aujourd'hui de l'homme un « *capital humain*, voilà le grand dogme qui somnole au fond de toutes ces cervelles. On ne s'en rend pas compte, mais cela revient à cela. Les propriétaires de pensées sont bien avec les propriétaires de cochons. Voyez ce qu'ils admirent, les vivants : des producteurs, rien que des producteurs¹⁸ ». Ces lignes écrites au cours des

années 1920 n'ont pas pris une ride. Il suffit de changer le mot « moto-batteuse » par « algorithme », « automobile » par « iPad » et tout y est. Nous sommes condamnés à *produire*, à produire sans cesse, aux dépens bien souvent de la *création*.

Dans cette mythologie de la raison instrumentale, Aragon dévoile ce qu'il nomme « *un tragique moderne*¹⁹ », c'est-à-dire « *une espèce de grand volant qui tourne et qui n'est pas dirigé par la main*²⁰ ». Et si le volant n'est pas dirigé par la main, c'est, et je cite encore l'Aragon du *Paysan de Paris*, parce que « *l'homme a délégué son activité aux machines. Il s'est départi pour elles de la faculté de penser. Et elles pensent, les machines. Dans l'évolution de cette pensée, elles dépassent l'usage prévu. Elles ont par exemple inventé les effets inconcevables de la vitesse qui modifie à tel point celui qui les éprouve qu'on peut à peine dire, qu'on ne peut qu'arbitrairement dire qu'il est le même qui vivait dans la lenteur*²¹ ». Dans une telle société de l'ennui et de la résignation, on est tous prisonniers, prisonniers de l'argent que l'on a ou de celui qui manque, et la totalité de la vie sociale et intime se trouve occupée, confisquée, par le spectre de la finance.

À la misère matérielle des peuples s'ajoute la misère *symbolique* du langage par lequel nous connaissons et partageons le monde, notre monde. Le récit est en crise. Walter Benjamin a montré dans un article exceptionnel, « Le conteur²² » publié en 1936, combien la Première Guerre mondiale avait pu constituer un traumatisme à la suite duquel les hommes ne pouvaient plus raconter et transmettre leur expérience sensible et sociale par le récit authentique. Walter Benjamin écrivait en 1936 : « *L'art de conter est en train de se perdre. Il est de plus en plus rare de rencontrer des gens qui sachent raconter une histoire. Et s'il advient qu'en société quelqu'un réclame une histoire, une gêne de plus en plus manifeste se fait sentir dans l'assistance. C'est comme si nous avions été privés d'une faculté qui nous semblait inaliénable, la plus assurée entre toutes : la faculté d'échanger des expériences.*

*L'une des raisons de ce phénomène saute aux yeux : le cours de l'expérience a chuté. Et il semble bien qu'il continue à sombrer indéfiniment*²³. »

Walter Benjamin rappelle que cette « expérience transmise de bouche à bouche », à la source de laquelle tous les conteurs ont puisé, a été compromise par les effets de sidération et de trauma de la « boucherie » de la Première Guerre mondiale qui a « découvert un paysage où plus rien n'était reconnaissable » de ce qui avait été transmis par la culture des anciens. Cette Première Guerre mondiale infligea un cruel démenti à l'essor intellectuel et artistique du début du xx^e siècle et constitua un énorme traumatisme mettant en crise les *fabriques du sensible* placées sous le signe du progrès civilisateur et de l'émancipation sociale. Comment alors retrouver par la jouissance érotique, par l'engagement politique et par le pouvoir métaphorique des mots, « qui font l'amour avec le monde », les germes d'une nouvelle émancipation,

une émancipation où le poète « *parle un langage de décombres où voisinent les soleils et les plâtras*²⁴ » ?

Face à la crise de la rationalité utilitaire et pragmatique, que cette langue technique qui est, comme le disait déjà Aragon, « *une langue de caissier, précise et inhumaine* », il convient de réhabiliter le pouvoir des mots et des métaphores, il convient de retrouver la dimension poétique de la langue. Il faut nourrir le monde réel et celui des actions par les rêves. Il faut « *mentir vrai*²⁵ » par l'art et la fiction pour bousculer les certitudes, les évidences et continuer à inventer, à s'inventer. Les réalistes et les pragmatistes sont des faussaires qui cachent, comme des prestidigitateurs, les tours de magie du langage par lesquels ils procèdent, pour convaincre que le territoire est bien conforme à ce que décrit leur cartographie.

Nous avons besoin de l'art et de la culture pour ne pas périr de ce pseudo-réalisme qui nous ferait errer dans cette société de la marchandise et du spectacle, évoquée par Guy Debord. Il écrivait : « *Là où le monde réel se change en simples images, les simples images deviennent des êtres réels, et les motivations efficientes d'un comportement hypnotique*²⁶. » Dans cette civilisation, « *le vrai est un moment du faux*²⁷ ». Voilà en germe la violence nihiliste de notre civilisation du spectacle. Tout en utilisant les ficelles, les terrorismes et les néopopulistes n'ont pas trop de difficultés pour en démontrer l'existence.

Bien avant Guy Debord, Siegfried Kracauer²⁸ avait analysé la réalité morcelée et chaotique du monde moderne, l'anonymat des grandes villes, la fragmentation de la personnalité qui résultait d'une civilisation mécanique, rationalisée et artificielle, telle qu'elle pouvait se refléter dans une « *phénoménologie de surface* », dans « *l'ornement de masse* » des productions culturelles. L'ornement de masse provient de la manière dont les corps humains sont « *ornementalisés* » dans des spectacles qui poursuivent au sein de la culture les effets du « *travail à la chaîne* ». L'élément technique sature jusqu'à la danse et au voyage : Kracauer²⁹ analyse la mise en scène du spectacle des *Tiller Girls* comme une allégorie de la rationalisation capitaliste, comme une fabrique de produits d'« *usines américaines du divertissement* ». Il n'y a plus de danseuses individualisées mais seulement des « *complexes de filles* », dont les mouvements coordonnés et enchaînés par la « *chaîne* » du spectacle obéissaient aux cadences de la production. Le corps des filles crée des « *configurations ornementales* » dont la foule applaudit la régularité et les cadences machinales. L'hymne à la raison instrumentale de ces « *filles-machines* » célèbre la volonté de puissance des économies capitalistes d'un « *monde sans esprit* ». Dans les détails de la culture de masse, romans policiers, films rose bonbon pour « *employés, lieux de halls d'hôtels et de gares* », se reflète un monde désenchanté, en quête de sens perdu, d'esprit évanoui. C'est le « *culte de la distraction* », l'émergence et la diffusion de formes culturelles naïves et irréelles reflétant l'essaimage du taylorisme dans le tissu social et culturel. Je reviendrai sur ce point.

Dès lors, un enseignement qui privilégierait la transmission des techniques et des sciences « utilitaires », pour progressiste qu'il pourrait paraître, risquerait de compromettre sérieusement les possibilités de la méritocratie démocratique et républicaine. Il encouragerait à la mécanisation des rapports sociaux, à la brutalisation du taylorisme social, sans entamer la paupérisation culturelle qui résulte de cet « ornement de masse » des productions culturelles. L'instrumentalisation des médias, de la culture et de l'éducation, au service du capitalisme, consacrerait cette hégémonie culturelle à laquelle nous assistons, aujourd'hui plus que jamais, au risque de mettre un terme aux valeurs méritocratiques de la République.

Le « capital culturel³⁰ » se constitue par osmose avec l'environnement familial et social. Il continue à participer largement à la sélection des élites. Les réformes éducatives qui tendent, aujourd'hui comme hier, à en diminuer l'importance à l'école participent à la « reproduction sociale » des privilèges. Jean Jaurès comme Antonio Gramsci n'ont eu de cesse de réclamer pour les « enfants du peuple³¹ » ces enseignements culturels. En réponse aux réformes de l'Éducation, décrétées en 1923 par le ministre et intellectuel fasciste Giovanni Gentile, qui privilégiaient l'inclusion des enseignements techniques et professionnels pour les enfants des classes populaires, Antonio Gramsci fait du latin et de la grammaire, aussi rébarbatifs puissent-ils être, la condition d'une liberté intérieure, d'une émancipation sociale³². La discipline, l'effort, l'esprit que requièrent ces enseignements contrastent avec l'ornement de masse des produits des industries culturelles.

Aujourd'hui plus que jamais il nous faut réfléchir à la place de la culture, à la fonction de la parole, du récit et de l'écriture, dans la fabrique des subjectivités et du lien social. Si l'art du récit tend à se perdre, si la figure épique de la vérité tend à disparaître, si les vertus dépérissent dans les formes gangrénées de nos « démocraties d'expertise et d'opinion³³ », c'est parce que nous n'avons pas su préserver la niche écologique de « *l'oiseau de rêve qui couve l'œuf de l'expérience*³⁴ », comme dit Walter Benjamin. Si nous n'avons pas su préserver et cultiver la substance narrative de nos démocraties, l'esprit de sagesse du soin que la condition humaine exige, c'est bien parce que nous n'avons pas totalement admis que si les « braves gens » laissent faire les « monstres » et les « barbares », c'est parce qu'ils préfèrent, ces « braves gens » *ne pas imaginer* ce qui était en train de se produire. Et si les « braves gens » préfèrent ne pas imaginer ce qui est en train de se produire, c'est parce qu'ils ne croient pas au *pouvoir de la culture*, ils ne croient qu'au « romantisme de l'efficacité », et à « l'ornement de masse » des films où tout se termine bien. Ils sont devenus lucides, les « braves gens », aveuglément lucides, insomniaques, haineux des rêves qui ouvrent jusqu'à l'infini « les portes des mères de l'être ». Ils préfèrent le solide, le certain, le consensus qu'ils confondent avec l'évident. Les « braves gens » ont *peur de l'inconnu*, ils ont peur de la liberté, de cette liberté de penser et d'inventer qui fait de l'action politique « une sœur du rêve », et qui nourrit la « voix poétique de la

révolte³⁵ ». Alors, « les braves gens » laissent faire, et ils se laissent placer sous « curatelle technico-financière », ils se laissent « massifier » dans les foules anonymes et traiter comme des « populations » statistiques, faute d'avoir eu l'audace de se reconnaître comme « peuples ».

« Peuple », c'est pourtant un mot formidable, Jules Michelet en 1846 – deux ans avant le « Printemps des peuples » qui secoua le monde européen (1848) –, Jules Michelet en fait le titre d'un livre passionnant³⁶ : *Le Peuple*. Ce mot de peuple donne au monde commun que nous avons en partage le sujet collectif à la hauteur des ambitions de l'humanité de l'homme.

Quel remède mieux approprié au mal de la solitude, écrit Jules Michelet, que le « sens du peuple » ? Non un peuple enfermé dans ses frontières bien closes, mais un peuple implanté dans sa langue, ses coutumes, son histoire, ses récits, son ambition et ses audaces. Jules Michelet, encore, nous dit que « *le Peuple est comme Dieu, il est partout et il est nulle part*³⁷ », et que le danger en s'enfermant trop bien, c'est « de n'enfermer que le vide ». Il écrit encore : « *Savez-vous le danger de s'enfermer si bien ? C'est de n'enfermer que le vide. En excluant les hommes et les idées, on va se diminuant soi-même, s'appauvrissant. On se serre dans sa classe, dans son petit cercle d'habitudes, où l'esprit, l'activité personnelle ne sont plus nécessaires. La porte est bien fermée ; mais il n'y a personne dedans... Pauvre riche, si tu n'es plus rien, que veux-tu donc si bien garder*³⁸ ? »

Par le jeu des industries culturelles, les peuples s'appauvrissent tous les jours davantage dans un individualisme de masse qui les réduit à cette « fausse conscience » collective que l'on nomme une « opinion publique ». L'opinion publique, c'est le peuple mis en spectacle et en marchandise dont les sondages (d'opinion) donnent l'image, l'image d'une « masse » radiographiée faute de pouvoir en entendre la parole et de la prendre en considération. Les sondages d'opinion sont les dispositifs par lesquels la parole populaire – la *vox populi* – est invitée à se taire en répondant à des questionnaires qui ne mesurent que ses humeurs du jour. Une telle civilisation des mœurs tend quelque peu à oublier cette magistrale analyse de Tocqueville, selon laquelle : « *L'âme a des besoins qu'il faut satisfaire ; et, quelque soin que l'on prenne de la distraire d'elle-même, elle s'ennuie bientôt, s'inquiète et s'agite au milieu des jouissances des sens*³⁹. » Où sont passées les valeurs sacrées ? Et avec elles le besoin humain d'une reconnaissance symbolique de sa subjectivité ?

« *On ne peut perdre plus que ne perd l'esclave ; il perd toute vie intérieure. Il n'en retrouve un peu que lorsque apparaît la possibilité de changer de destin. Tel est l'empire de la force : cet empire va aussi loin que celui de la nature. La nature aussi, lorsque entrent en jeu les besoins vitaux, efface toute vie intérieure [...]*⁴⁰. »

Je n'ai eu de cesse, ces dernières années, de rappeler que dans tout choix théorique ou pratique, en œuvre dans les domaines de l'éducation, de la culture ou du soin, il y avait un *impensé politique et anthropologique*. Lorsque

cet impensé politique et anthropologique est partagé, à une époque donnée, dans une société donnée, cela se nomme, au sens de Michel Foucault, *un savoir*. Et le savoir participe au codage culturel des sociétés, à ce qui est légitimé, accepté ou rejeté dans les pratiques sociales. Et ces savoirs conditionnent et calibrent les découvertes, les connaissances, comme les pratiques d'éducation ou de soin. Les savoirs, comme les civilisations, sont mortels, ils peuvent entrer en crise, décliner et mourir, ils sont un patrimoine symbolique que les membres d'une société partagent à un moment donné. Ces savoirs sont la censure moderne des discours, par la *grammaire* desquels se met insidieusement en place une hégémonie culturelle. Ces savoirs appartiennent à une époque, ils en assurent le *codage culturel* dans le gouvernement des hommes, leur éducation ou leur soin. Au fur et à mesure de l'histoire, des révolutions symboliques émergent. Elles constituent bien souvent un traitement des crises de civilisation. Ces révolutions symboliques, au sens de Pierre Bourdieu, « *établissent de nouvelles catégories de perception et de connaissance qui deviennent si naturelles, si évidentes, qu'elles rendent difficilement pensable la violence de la rupture qu'elles ont instaurée*⁴¹ ».

Aujourd'hui, la psychanalyse est, comme de nombreux traitements ou pédagogies « humanistes », en crise. Cette forme de souci de soi tend à être remplacée par des techniques d'*orthopédie sociale* accomplies à l'aide de machines numériques qui surveillent, contrôlent et façonnent les comportements. Cette surveillance numérique des conduites est davantage en phase avec une époque gorgée de *mythologies économiques*⁴² qu'avec la connaissance tragique de la psychanalyse. L'homme de la connaissance tragique, qui faisait retour avec la psychanalyse, laisse la place à un homme neuro-économique⁴³.

C'est donc, selon moi, cette mutation anthropologique et sociale produite par les développements et l'explosion sans précédent des nouvelles technologies, leur synergie avec les mythes de l'économisme, qui organisent la rationalité technique des nouveaux dispositifs de soin, d'éducation, et de gouvernement des humains. La conséquence est d'abord politique, puisque, en fabriquant des objets et des services de cette manière-là, les humains se fabriquent et, se fabriquant, ils fabriquent un type d'*humanité*. Une humanité dont nous verrons qu'elle tend à se nier elle-même.

Pour traiter cette question politique du gouvernement des humains qui est indissociable dans nos sociétés de l'organisation du travail, je voudrais évoquer un dispositif symptomatique de notre civilisation des mœurs, un modèle révélateur des manières actuelles d'éduquer, de soigner et de gouverner. Dans l'histoire de l'Occident, le gouvernement de soi et le gouvernement politique sont indissociables. Or, qu'en est-il, aujourd'hui, de nos préférences en matière de gouvernement des conduites, de leur surveillance, de leur contrôle, et de leur normalisation ? Que révèlent ces préférences, en matière de pédagogie et de soin, si ce n'est le choix d'une

solution technicienne pour traiter les problèmes humains, quitte à placer les sujets et les peuples sous curatelle, à prononcer une *obsolescence programmée de l'humain*⁴⁴ ? C'est cette prévalence du langage de la machine qui a transformé aujourd'hui le soin, l'éducation, la culture, la justice, l'information, le travail social... en dispositif de contrôle et de normalisation. Un seul exemple pour montrer la manière dont notre société conçoit *l'aide aux personnes en difficulté*.

J'évoquerai, une fois encore⁴⁵, une expérience relatée dans *Le Monde* du 2 août 2014. Il s'agit d'une expérience pilote conduite à Londres à la suite de la loi de 2012 réprimant les personnes arrêtées en état d'ébriété, et qui doivent pointer régulièrement auprès de la police pour vérifier leur taux d'alcoolémie. Cette expérience pilote consiste à poser un boîtier électronique autour de la cheville, analogue à l'appareil imposé aux personnes assignées à résidence, qui mesure toutes les trente minutes le taux d'alcool en analysant la transpiration de l'individu qui le porte. À la moindre ingestion d'alcool, l'appareil envoie une alerte, qui risque de renvoyer le fautif devant un tribunal, voire, en cas de récidive régulière, en prison. *Le Monde* précise que ce « *projet ne s'adresse pas aux alcooliques les plus sérieux, ceux qui sont connus de la police. [Et le journal cite l'ex-maire de Londres Boris Johnson] "On vise les gens qui exagèrent un peu trop un vendredi ou samedi soir, et qui se retrouvent dans des délits liés à l'alcool, par exemple des bagarres. Plutôt que de les emprisonner, on peut les aider avec cet appareil. Je crois que c'est moins cher et plus efficace"*⁴⁶ ».

Le recours à ce type d'appareil *pour gens ordinaires* tend à se généraliser, seniors en cavale des maisons de retraite, bambins fugueurs des crèches, professionnels « tracés » pour leur sécurité, policiers ou infirmiers exemplaires, personnel « dévoué » à son entreprise, et demain peut-être pour les conjoints repentis de leur adultère, les déviants religieux ou politiques qui menaceraient la paix civile, les élèves et les étudiants réfractaires, les politiques soucieux de montrer qu'ils n'ont rien à cacher. Dans un univers où tout est possible et où l'on n'a rien à cacher, pour quelles raisons, et au nom de quoi, se priver d'un procédé « moins cher et efficace » qui pourrait être mis à la portée de tous ?

Ne nous y trompons pas, nous nous dirigeons sans réflexion ni état d'âme vers ce type de *lien social*. Car il ne s'agit pas seulement d'appareils et de procédés techniques mais de manières de gouverner, d'« aider », de soigner, d'éduquer, de vivre ! À la place de la réflexion personnelle, de la conscience morale, de la relation humaine, nous avons la *technique*. Reste seulement à l'améliorer pour la rendre plus acceptable, plus légère, plus *light*, plus *fun*. La technique serait la solution aux métiers « impossibles » de l'éducation, du soin et du gouvernement des hommes, elle les remplacera. Déjà la chose tend à s'imposer dans le domaine de la prévention et du soin des délinquants et des malades mentaux⁴⁷. Une *start-up* de Polytechnique vient de mettre au point un appareil de cette sorte qui mesure le « taux de dépression » des individus à

partir de marqueurs physiologiques, de marqueurs de comportement.

Récemment, Orange et Harmonie Mutuelle, la première mutuelle de santé de France, viennent de signer un partenariat d'innovation qui engage de nouveaux projets de santé, de e-santé. Ils ont conçu de nouveaux systèmes de téléassistance pour les personnes isolées. Cette Live Intercom contient des capteurs associés pour détecter les chutes et les malaises de la personne isolée, mais reliée, c'est-à-dire *connectée*. Le traitement des données, leur hébergement sur sites, font que la personne peut être seule, mais connectée, *seul et ensemble* à la fois. La connexion remplace la relation, ou plus précisément tend à s'y réduire. « Je me connecte, tu te connectes, donc nous sommes. »

Précisons. Il n'y a rien à redire sur les services que peuvent rendre de tels appareils, bien sûr. Simplement, ils se révèlent aussi comme de *nouveaux dispositifs de fabrication du lien social*. C'est, d'ailleurs, ce qu'avoue sans ambages la publicité de ces nouveaux plateaux de services : « maintenir et optimiser le capital santé de tous », encourager « une écoute bienveillante qui permet le renforcement du lien social », promouvoir un « système d'intergénération en cas d'isolement ». Le lien entre générations est assuré par la machine qui vient suppléer aux carences du lien social et affectif.

Ce *techno-pouvoir* s'exprime aussi dans l'utilisation de certains capteurs, renifleurs et autres dispositifs qui récoltent nos données, et prescrivent nos comportements. Bien sûr, le domaine de la neuro-économie numérique est particulièrement actif dans nos sociétés de consommation, ce dispositif est également actif dans le soin et l'éducation, et dans le grain le plus ténu de nos existences : le couteau *smart knife* qui nous renseigne sur les qualités de ce que nous consommons, la fourchette HAPIfork qui normalise notre manière de nous nourrir en corrigeant nos gestes, les villes intelligentes qui pensent pour nous la manière d'occuper l'espace et le temps. Ces mêmes technologies permettent à la distillerie de bourbon Jim Beam, dans le Kentucky, de « régler » les besoins naturels de leurs employés : l'usage des toilettes était surveillé par des moyens informatiques, et des salariés ont été sanctionnés pour avoir satisfait leurs besoins naturels en dehors des temps prévus par les règlements.

La société d'assurances italienne Generali, depuis le 1^{er} juillet, propose à ses assurés un contrat dont le montant des primes est déterminé par une surveillance de leurs comportements. C'est un contrat d'« assurance au comportement », dispositif facultatif qui récompense ceux des assurés qui prennent soin de leur santé et peuvent le prouver. Et comment le prouvent-ils ? En se soumettant non seulement à des bilans de santé, mais aussi à une surveillance numérique de leur manière de vivre, de leur hygiène de vie. Il ne suffit pas de déclarer la liste des efforts consentis en matière de prévention, il faut aussi saisir et transmettre des données individuelles – achat dans des magasins bio, visites préventives chez le médecin, marcher régulièrement... avec un décompte du nombre de pas accomplis dans une journée et

comptabilisés par une nouvelle application nommée Android. Ces données, saisies par l'assuré sur un site Internet, déterminent son profil, dont le « statut » lui confère des avantages financiers. Seul le « statut » serait communiqué à l'assureur, pour l'instant, afin d'assurer le caractère confidentiel des données privées. Cette initiative est justifiée par l'assureur au motif d'une prévention des risques et d'une éducation à une bonne hygiène de vie. Il n'empêche, elle pourrait, à terme et au nom de la transparence absolue et de l'équité, conduire à une gestion différentielle des populations selon leurs facteurs de risques, et à terme prescrire leurs manières de vivre. Les logiciels administreraient les humains, les répartissant selon de nouvelles « classes » de populations, leur prescrivant des conduites à tenir et des corrections de comportements plus ou moins consenties selon le régime politique choisi par vote, vote électronique, bien sûr. C'est la machine numérique qui fera marcher le monde, qui décidera des conduites à avoir. Les soignants, les éducateurs, les *coaches*, les politiques même seront rendus superflus par les ordinateurs dans la prise de décision, la conscience sera remplacée par la machine algorithmique. L'idéal de la machine poursuit, imperturbable et au fur et à mesure des progrès techniques, son extension impérialiste et son œuvre civilisatrice, colonisatrice.

Comment ne pas évoquer ici les propos visionnaires de Günther Anders qui analyse le « cannibalisme post-civilisationnel » de la quatrième révolution industrielle. Avec cette « révolution » l'homme est rendu *superflu* : *« Elle cherche à remplacer le travail de l'homme par l'automatisme d'instruments ; à réaliser un état dans lequel on ne peut pas dire que personne n'est requis, mais seulement le moins de travailleurs possible, car il s'agit bien entendu d'un processus asymptotique. Je parle ici à dessein d'une "tendance" et non d'un "penchant", car on ne peut, bien entendu, accuser personne, aucun entrepreneur aussi fanatique de rationalisation soit-il, de poursuivre l'objectif de priver les hommes de travail. Ce que les entrepreneurs cherchent à faire aujourd'hui – et pas seulement dans le monde capitaliste –, ce n'est pas à priver les travailleurs de travail, mais à priver leur propre entreprise de travailleurs⁴⁸ ».*

Trente années après ce texte de Günther Anders nous pouvons ajouter, d'une part, que, les financiers ayant remplacé les entrepreneurs dans la prise de décision, cette tendance à supprimer l'humain s'est accrue féroce­ment, et, d'autre part, qu'il ne s'agit plus seulement d'une tendance des entreprises, mais de tous les secteurs de l'existence. Cette organisation algorithmique de l'humain se révèle étroitement déterminée par les rapports sociaux de production, rendus nécessaires par la nouvelle et merveilleuse révolution numérique. Les objets fonctionneraient... sans nous ! Le monde devient si intelligent que l'on peut se demander quelle place il faut accorder, consentir à un être aussi imparfait, incertain et imprévisible que l'humain ?

L'humain devient l'*Odradek* de la nouvelle de Kafka, un objet oublié et inutile, qui se dresse sur le chemin des choses, et dont on ne sait que faire.

Dans le récit de Kafka, *Le Souci du père de famille*⁴⁹, Odradek est cette sorte de bobine totalement inutile, confectionnée de morceaux de fils déchirés, emmêlés et multicolores, ayant vaguement la forme d'une étoile. Cette chose inutile et hétéroclite se met au travers de tous les chemins, empêchant que chaque chose vienne à sa place. Déchet, l'Odradek persiste, obstiné, dépourvu d'utilité, à faire obstacle à la raison pratique, à la complétude des finalités achevées. Il est infiniment mobile, insaisissable, inutile et « *finit toujours par revenir dans notre maison*⁵⁰ », écrit Kafka. Il est, et rien de plus.

Nous avons cru jusque-là que tel était le destin de l'homme : être sans avoir à justifier son existence par une quelconque utilité ! Mais depuis que l'homme est devenu *une matière première*, depuis que son monde est devenu *intelligent*, il doit justifier son *usage*, préciser ses intentions, décliner sa finalité, faute de quoi il devient inactuel à son époque. L'Odradek pourrait bien se révéler comme la figure anthropologique d'un humain dont la gestion bureaucratique des algorithmes ne saurait plus que faire. L'ontologie du présent veut que toute chose soit « utilisable », une ressource à exploiter, un potentiel à rentabiliser.

La métaphysique de la révolution industrielle, écrit encore Günther Anders, c'est que le « monde » n'est donc pas seulement l'ensemble de *ce à partir de quoi* quelque chose peut être fait, mais l'ensemble de ce à partir de quoi *nous sommes obligés de faire quelque chose* – ce qui suppose tacitement que, puisque rien ne peut exister qui ne doive exister, il n'existe finalement rien dont on ne puisse rien faire⁵¹. » et il ajoute : « *Inversement, de ce dont on ne peut rien faire il faut contester l'existence, parce que ce qui nous gêne doit être anéanti*⁵². »

Dans ce monde « intelligent », rationalisé à l'extrême, dévitalisé par des logiciels ultra-perfectionnés qui fabriquent des apparences bien plus drôles et efficaces que le vivant, l'humain n'a plus sa place. À la manière de Guy Debord⁵³, on pourrait dire que le vivant n'est plus qu'un moment de l'artifice, obsolète et bien souvent inutile. Ce programme terrifiant que j'esquisse, à partir des conséquences sociales des révolutions numériques, n'est pas une fatalité. Il résulte d'un choix politique, je dirais même, à la manière de Benjamin, d'une *théologie*, mais d'une *théologie antihumaniste qui fait le lit des nihilismes*. Cette théologie antihumaniste, je la verrais volontiers exemplifiée dans les « principes d'organisation scientifique » du travail qui vident l'espace du travail de sa substance humaine pour réduire l'ouvrier à un « matériel » comme un autre. Il s'agit d'une théologie, d'un choix politique, générant diverses variétés de nihilismes. Cette négation de l'humain au profit du système de production trouve dans le taylorisme son modèle achevé.

Taylor effectua un choix théologique il y a plus d'un siècle : mettre le système d'organisation « scientifique » du travail au cœur des dispositifs de production pour accroître le rendement. Notre théologie depuis la fin du XIX^e siècle demeure toujours la même, c'est celle formulée par le préfacier de la traduction française de l'ouvrage de Taylor : « *Dans le passé, l'homme était*

*tout, ce sera désormais le système*⁵⁴. » Taylor précise : « *Lorsque la science de ce travail [d'organisation] a été étudiée et lorsque l'homme choisi a été dressé à travailler conformément aux principes de cette science, le résultat obtenu est nécessairement bien supérieur à celui qu'on aurait eu avec un système du genre "initiative et stimulant"* »⁵⁵. »

Si nous voulons comprendre philosophiquement le système de production à la chaîne, de la prétendue organisation scientifique du travail, il nous suffit de revoir *Les Temps modernes* de Chaplin. L'ouvrier devient lui-même une pièce de la machine qu'il sert, il est absorbé dans le mécanisme. Cette scène est plus que jamais d'actualité. Tout en utilisant « à pleins tuyaux » les prodigieuses possibilités de la révolution technologique, les groupes terroristes, comme Daesh, récusent cet *utilitarisme moral* au profit d'une « fraternité », fondée sur la métaphysique de la terreur. Cette « fraternité » s'avère bien souvent une publicité mensongère⁵⁶, il n'empêche qu'elle réussit à appâter les esprits les plus vulnérables ou les plus idéalistes. À l'image des actions hitlériennes qui déniaient la propagande nazie d'un monde organique opposée à la mécanique de l'abstraction capitaliste bourgeoise, les crimes terroristes sont réalisés avec la même logique de production industrielle que celle que leurs rhétoriques idéalistes et spirituelles condamnent. Dans tous les cas l'humain n'est plus qu'un rouage de la production d'objets, de services, d'entourloupes financières ou de morts.

La propagande terroriste « parle », elle offre aux âmes orphelines du « monde sans esprit » une base d'interlocution. Le recruteur devient cet Autre auquel le sujet désemparé s'adresse, cet Autre sur lequel il transfère et par lequel opérera la « possession » sectaire. Cette puissance symbolique de la propagande terroriste, pour fallacieuse qu'elle soit, constitue un puissant carburant révolutionnaire auprès d'adolescents révoltés par notre société et en quête d'idéaux. C'est la même stratégie discursive qui opérait naguère avec les régimes fascistes, dont Walter Benjamin nous rappelait qu'ils étaient d'abord et avant tout des « régimes publicitaires ». Les fascistes, anciens et nouveaux, partagent ce goût de la parade, du spectacle, de la publicité, avec la métaphysique des marchés commerciaux. Hannah Arendt souligne cette propension d'Eichmann à se livrer, au cours de son procès, à des clowneries, à des pitreries : il paraissait, « *était plutôt content, sans jamais se rendre compte de quelque "incohérence" que ce soit. [...] il conserva jusqu'à l'heure de sa mort cet horrible don de se consoler avec des clichés* »⁵⁷. Aujourd'hui, les meurtriers de masse pratiquent de même, avec les *selfies* de leurs crimes. La vantardise et le vice affairistes de notre époque, dont les propagandes terroristes et fascistes étaient censées préserver les « idéalistes » et les militants, les rattrapent. Les théologies du marché et les fascismes appartiennent bien à la même civilisation. *Les Damnés*⁵⁸ de Visconti apparaissent bien comme la réalisation extrême du capitalisme. Et aujourd'hui ?

Aujourd'hui où la nouvelle colonisation des esprits passe par l'extension du

langage de la finance, de sa théologie, de ses valeurs, sans expressivité, de ses caractères quasi anonymes, abstraits et homogènes, abolissant les particularismes et les singularités des classes sociales et des cultures, c'est par le goût du récit comme par les pratiques des arts que nous pourrions lutter contre ce *monde de mort*. Le profit ne se fabrique que des vies dont on a confisqué le temps et les rythmes pour en faire des abstractions négociables sur le marché. Ce temps mortifié, dont chacun s'acquitte pour vivre, prive le sujet humain de son existence véritable. À deux conditions, avoir la chance d'être « employé », et la malchance de ne pas trouver dans son emploi l'occasion de créer de l'œuvre et du sens.

Aujourd'hui où la nouvelle langue technique ouvre au cheval de Troie de l'économie de marché les portes de l'espace public autant que celles de nos intimités, c'est par l'art et la culture – inutiles mais essentiels – que nous pourrions combattre les formes intégristes de la « religion du marché⁵⁹ » et son empire sur nos existences singulières autant que collectives. Pasolini fut un visionnaire autant qu'un martyr de cette véritable *révolution anthropologique*. Près de quarante ans avant nous, il avait montré comment cette révolution conservatrice tendait littéralement à effacer le passé, l'histoire, les temporalités traditionnelles des valeurs patriarcales et paysannes, cléricales et bourgeoises au profit d'une civilisation néolibérale des mœurs qui avait réorganisé de fond en comble le monde et l'avait brutalement nivelé sur le seul modèle admissible de « *l'idéologie hédoniste de la consommation et de la tolérance moderne de type américain qui en découle*⁶⁰ ». Ces idéologies de tolérance et hédonistes normalisent parfaitement les masses en les accoutumant au langage purement fonctionnel, technique de l'entreprise. Le pragmatisme pur s'insinue dans les esprits pour remplir le vide laissé par la perte des références concrètes, historiques, culturelles des communautés sociales. De ce fait, la tentation conservatrice et réactionnaire de *fabriquer* son appartenance et son affiliation à des communautés ethniques et religieuses d'« origine » est grande. Aujourd'hui, nombreux sont ceux qui se cherchent des marques dans un monde désenchanté.

La nouvelle langue technique et abstraite qui remplace le discours humaniste a creusé un vide, un appel d'air pour « le souffle des opprimés dans un monde sans esprit ». La chose s'est déjà produite dans l'histoire européenne à la fin du XIX^e siècle et au cours du XX^e siècle. L'historicisme, qui substitue à la vision universelle et homogène de l'espèce humaine une conception particulariste, fondée sur les racines géographiques, raciales et historiques, revient en boucle au cours de l'histoire européenne. Au nom de la diversité et de la pluralité de l'espèce humaine, l'historicisme a pu constituer une réaction contre le discours universaliste et rationaliste des Lumières, et alimenter les doctrines fascistes⁶¹. La crise de la modernité libérale en France à la fin du XIX^e siècle est portée par des intellectuels qui, comme Barrès⁶², ne se situent pas d'entrée de jeu à l'extrême droite nationaliste de l'échiquier politique. Ils partent en croisade contre une vision libérale, universaliste,

rationnelle de l'humain au nom de son enracinement culturel dans la tradition, la langue, les coutumes, les valeurs, les institutions, l'histoire et le sol. La critique de la civilisation « moderne », libérale autant que mécanique, tolérante autant que normative, rationnelle autant qu'avilissante, alimente un corpus idéologique très divers qui s'étend de l'extrême gauche anarcho-syndicaliste jusqu'à l'extrême droite nationaliste et antisémite. Les romans idéologiques de Barrès⁶³, avant que son auteur ne sombre dans l'antisémitisme et le nationalisme abjects, illustrent les tentations culturelles et politiques de l'époque. C'est en quoi ils eurent un succès certain, bien au-delà des clivages politiques traditionnels. Ils répondaient à une attente sociale et culturelle des déçus du libéralisme, de la détresse et du désarroi des jeunes générations. À la recherche de nouvelles manières de vivre et de sentir, les romans idéologiques de Barrès sont des « romans de formation », une littérature d'initiation. Ils offrent au Moi de nouvelles aventures, de nouvelles valeurs. Le méconnaître serait se priver de comprendre aujourd'hui la réceptivité sociale et culturelle des propagandes salafistes djihadistes. Ces discours conduisent aux pires catastrophes sociales et humaines, il n'empêche, ils renvoient à leurs contemporains un miroir de leur désarroi, une image de leur détresse, le paysage de leurs crises éthiques.

Faut-il, encore une fois, le rappeler ? la propagande djihadiste n'est pas nouvelle, ses fondements ont quelques siècles d'âge, ses tentatives politiques se sont manifestées à plusieurs reprises au cours du xx^e siècle, en Égypte notamment avec Qtob⁶⁴. Ce qui est nouveau, c'est sa réception sociale et culturelle, comme sa *globalisation*. Cette propagande théofasciste prend d'autant plus facilement racine – c'est l'étymologie de radicalisation – qu'elle s'offre comme *alternative contre-révolutionnaire* au libéralisme, au moment où s'effondrent les promesses du socialisme marxiste et du social-libéralisme. Elle en prend le relais. Comme les fascismes d'hier, les propagandes théofascistes d'aujourd'hui rassemblent toutes les colères, les frustrations et les humiliations sociales et subjectives. Cette propagande théofasciste est *opportuniste*, à l'image du monde qu'elle combat, et c'est en quoi elle est dangereuse et nihiliste. Au moment où Hannah Arendt est injustement critiquée, je ne peux que citer ce qu'elle dit de la propagande des partis totalitaires : « *Ce qui était si séduisant, c'est que le terrorisme était devenu une sorte de philosophie exprimant la frustration, le ressentiment et la haine aveugle, une sorte d'expressionnisme politique qui avait les bombes pour langage, qui observait avec délice la publicité donnée à ses actions d'éclat et qui était prêt à payer de sa vie pour faire reconnaître son existence par la société normale*⁶⁵. »

Ce sont les définitions des notions de culture et de nation qui tracent les lignes de démarcation entre une critique humaniste historiciste de la démocratie libérale universaliste et homogène et les assauts belliqueux des extrêmes droites nationalistes et antisémites. Il n'empêche, on ne saurait sous-estimer la portée des critiques, parfois jugées néoromantiques, des uns comme

des autres contre l'individualisme de masse engendrée par la société industrielle, déracinant le citoyen de ses attaches traditionnelles. La chose est essentielle aujourd'hui, où les mêmes causes semblent engendrer les mêmes effets : nous sommes face à l'activisme de mouvements terroristes comme néopopulistes qui contestent radicalement et brutalement l'ordre libéral, devenu néolibéral. Ce qui change procède du marqueur d'appartenance, la *religion* prend la place de la *nation* ou s'oppose à elle⁶⁶.

Ce que je souhaite souligner, ici encore, concerne l'enjeu politique de la culture. C'est autour de la conception que l'on a de la culture que se développent les luttes politiques, les critiques sociales, et dans nos démocraties de masse se fabriquent l'opinion publique et l'action de l'État. Les valeurs sacrées auxquelles prétend se référer Daesh montrent que nous ne sommes pas seulement en présence d'un terrorisme traditionnel, d'une secte sanguinaire et extrémiste, mais bien en présence d'une révolution symbolique autant que d'une « guerre » armée. Je rejoins, sur ce point, les analyses de Scott Atran : « *l'État islamique est une révolution* »⁶⁷. Une révolution dont la prétention à être une révolution symbolique autant que terroriste constitue le véritable danger dans « un monde sans esprit ». Plus que jamais la culture s'avère synonyme de politique, jusques et y compris dans la guerre. Daesh est aussi le produit et l'anticorps d'une hégémonie culturelle, celle de la « religion du marché ».

C'est sur la scène des langages, plus ou moins infectés par la « religion du marché⁶⁸ », que se développent aujourd'hui les luttes pour conquérir l'hégémonie culturelle, instaurer de nouvelles hiérarchies de valeurs et de nouvelles manières de civiliser les individus et de fabriquer des subjectivités. La *colonisation* des esprits par la nouvelle religion à prétention universelle, celle des « marchés financiers », de ses valeurs et de ses rituels techniques d'évaluation, provoque des désirs d'indépendance, et réveille de vieilles haines anti-libérales. Plus que jamais nous risquons, dans ce « monde sans esprit », de sentir « le souffle des opprimés », plus ou moins pollué par les effluves des religions les plus obscurantistes et des idéologies révolutionnaires de l'extrême droite la plus fétide.

La culture du travail est, sans nul doute, une des scènes principales sur lesquelles s'affrontent les idéologies, et où souffle plus que jamais l'esprit des opprimés. Aujourd'hui où, comme Hannah Arendt l'a montré, le travail est la valeur centrale de l'organisation sociale, il n'y a rien de pire dans ce type de société – où tout est organisé autour du travail – que d'être « un travailleur sans travail ». Et le « nouveau » management l'a bien compris puisque, en démantelant les « compromis sociaux », au nom de la compétitivité et de la flexibilité, il « joue » sur la pénurie et le travail par intermittence. C'est un des points importants de notre politique actuelle que cette tentation, au nom de la compétitivité, de renouer avec la vieille notion de la « liberté de négociation » des contrats de travail aux dépens de la loi. Il s'agit, une nouvelle fois, d'essayer de « plier » la volonté du travailleur aux mécanismes du marché du

travail. L'idéal de la machine n'est pas très loin, celui d'« un monde sans esprit » non plus.

Cette priorité accordée à la compétitivité sur la protection sociale de la loi constitue une régression sociale symptomatique qui nous renvoie au XIX^e siècle. En voulant faire du contrat la *source* du droit, on justifie à nouveau, au nom d'un individualisme juridique et philosophique, le fait de devoir se vendre sur le marché du travail. C'est la promotion d'un individu autoentrepreneur de lui-même que tente d'imposer le nouveau capitalisme financier. C'est un *choix politique*. L'entreprise, les services, sont des lieux où s'expérimentent et se légitiment en permanence les modalités de la domination, de la soumission, de la servitude volontaire, de la réification d'autrui et de soi-même. Nombreux sont les auteurs⁶⁹ aujourd'hui qui ont souligné, par exemple, la coexistence paradoxale de la surveillance, du contrôle, de la normalisation, des évaluations permanentes par des indicateurs quantitatifs de performance, et l'incitation à l'indépendance, à l'innovation, à l'individualisme, voire à la bonne humeur. Cette manière de conduire les humains sur les lieux de travail reflète les pratiques faussement démocratiques des sociétés libérales, qui utilisent la peur et l'intimidation au moyen de la technologie. C'est la structure du pouvoir privilégiée par nos sociétés libérales qui se réfracte dans les différents lieux de nos existences, dans nos espaces privés, professionnels et publics. Plus personne n'y échappe.

Voilà, un point commun entre les luttes du mouvement social et l'*Appel des appels*⁷⁰ : nous avons bien compris que les normes et les logiques de standardisation et d'ajustement, les exigences imposées aux existences des professionnels, ne visent pas seulement à améliorer le travail, à perfectionner la production et la qualité des services rendus, mais qu'elles constituent un puissant dispositif pour soumettre les professionnels, pour les « coloniser », pour les prolétarianiser, pour les intimider. C'est la vocation des nouvelles formes de l'évaluation par les chiffres, les procédures et les quantifications, que de détruire le collectif, d'individualiser le résultat, de récuser le temps pour se parler, pour penser et rêver ensemble. Cette forme de gouvernement des humains repose sur la *peur*, valeur antipolitique par excellence, disait Hannah Arendt, et dont Montesquieu faisait le propre des tyrannies. Le libéralisme mis à terre par le néolibéralisme, la crise est là. Dans ce clair-obscur apparaissent les monstres et la peur dont ils sont tout autant la cause que la conséquence, tels la nuit et le jour ils s'engendrent sans cesse.

Ce gouvernement des humains au sein des entreprises, des cités, dans l'espace professionnel comme dans l'espace public, conduit à la remise en cause des principes philosophiques du libéralisme lui-même. Ils se dévoilent comme une fabuleuse supercherie, la grande imposture culturelle du siècle, une formidable hypocrisie que savent parfaitement exploiter les propagandes terroristes. Pire encore, ces principes remettent en cause la véritable sécurité qui repose sur la conviction que l'État est tel que les citoyens détiennent la *croyance* qu'ils n'ont rien à craindre des autres citoyens. Tel est le sens

premier de sécurité, qui désignait d'abord « *l'état d'esprit confiant et tranquille d'une personne qui se croit à l'abri du danger*⁷¹ ». Ce n'est qu'ultérieurement que le mot acquiert la signification d'une « *situation exempte de dangers, qui détermine la confiance*⁷² ». Mais comment pourrait-on conserver le sentiment de confiance et de sécurité alors même que l'*habitus*⁷³, acquis sur les lieux professionnels et étendu aux sphères publiques comme privées, est celui d'une compétition de tous contre tous ? Comment conserver la conviction que l'on n'a rien à attendre de l'autre lorsqu'en permanence on le transforme en adversaire ou en concurrent ?

Les évaluations aujourd'hui sont une normalisation des travailleurs, de leurs actes, de leurs pensées, elles opèrent au profit des automatismes et des rituels de la « religion du marché ». C'est une manière de placer les professionnels sous curatelle technico-financière, de les soumettre, de les contraindre à penser ce qu'ils font par une tarification généralisée de leurs activités, dans une authentique logique gestionnaire. C'est donc un gouvernement par la peur qui s'installe par la concurrence de tous contre tous, la flexibilité et la précarité constantes.

Les théofascismes d'aujourd'hui, comme les fascismes d'hier, utilisent dans leur rhétorique publicitaire les contradictions d'un régime politique miné par une référence à la liberté contredite par des techniques de management mobilisant la crainte et la peur. Cette propagande théofasciste détient une force considérable, celle de pouvoir dénoncer l'*hypocrisie* de nos démocraties libérales dont les principes d'égalité, de fraternité et de liberté s'arrêtent aux portes des lieux de production. Ces « publicités » fascistes ont d'autant plus de chances de produire des effets que la sécurité produite par les institutions éducatives, sanitaires, culturelles, judiciaires, s'est trouvée corrompue et compromise par une logique technico-financière. Le libéralisme a offert la « liberté » à la condition expresse d'une mise en place de dispositifs de sécurité installés à la périphérie des dispositifs de soin, d'éducation, de justice et de formation. Michel Foucault a largement montré comment, dans nos sociétés libérales, les différentes institutions sociales et culturelles se voyaient dotées, de surcroît à leur finalité première, d'une fonction de surveillance, de contrôle et de normalisation des populations. La sécurité se trouvait ainsi intégrée aux actes des professionnels d'éducation, de soin, de justice, d'information, de travail social⁷⁴... Le recours aux « forces de l'ordre » ou, *a fortiori*, à l'armée, devrait être l'*exception*. Aujourd'hui, cette exception pourrait devenir la règle dès lors que les actes professionnels, ayant été corrompus par d'autres valeurs *agonistiques*, ne se trouvent plus en mesure de produire un sentiment de sécurité. S'il en était ainsi, le néolibéralisme aurait fait litière du libéralisme. À l'époque moderne, l'organisation sociale du travail est le révélateur du régime politique d'une société.

C'est un régime politique qui est en jeu, et pas seulement un enjeu professionnel. On a pu dire du fascisme qu'il n'était que l'application dans le champ du politique du modèle de l'organisation tayloriste du travail... ou sa

conséquence. La peur est le principe antidémocratique par excellence, elle permet d'arrêter la démocratie aux portes des usines et des services, elle « individualise » le travail, elle le rend solitaire, échangeable et fragmenté. C'est la volonté affichée du taylorisme d'hier, comme du toyotisme d'aujourd'hui, que d'isoler les travailleurs et d'empêcher les collectifs de se constituer.

À lire la préface de l'édition française de l'ouvrage de Taylor, elle annonce clairement ce choix politique, cette théologie implicite : « *L'organisation scientifique du travail dans les usines a donc pour but essentiel d'augmenter la production individuelle. C'est exactement le contre-pied des idées chères aujourd'hui aux syndicats ouvriers [...]* »⁷⁵. Le taylorisme se révèle dans l'organisation du travail comme le corollaire obligé de l'économisme : le social n'existe pas, il n'y a que des individus. C'est exactement ce que disait Margaret Thatcher en préambule de ses réformes néolibérales : « La société n'existe pas. » Le taylorisme en avait déjà planifié le logiciel d'organisation des tâches de production : le collectif n'existe pas, seul existe l'individualisme des tâches à accomplir dans un minimum de temps, au moindre coût et de manière automatique. Le modèle des sociétés animales n'est pas loin. L'instinct se voit remplacé avantageusement par les instructions de la science économique.

Comme se plaisait à le dire Bernard Maris, l'économisme se révèle « pire que ne le furent les religions »⁷⁶. Les théofascismes, qui, comme tous les fascismes, sont avant tout des « régimes publicitaires », ne manquent pas de dénoncer cette hypocrisie d'une société libérale dans ses principes, et dégradantes dans ses pratiques sociales. Les propagandes théofascistes offriraient un « véritable » appel censé éliminer les tares des sociétés marchandes, les compromis douteux, les concessions dégradantes, les accommodements politiques, les tractations et les lâchetés de l'arrogance occidentale. La rhétorique terroriste, de tous temps, a promis la transcendance, la gloire, l'héroïsme et l'absolu. Bien avant Daesh, les terroristes ont promis la liberté illimitée à celui qui était prêt à sacrifier sa vie et celle des autres pour accomplir « une propagande par l'acte », qui le hisserait à la qualité de martyr. Pour se réaliser ainsi par la voie du terrorisme, il est nécessaire de renoncer à sa personnalité, à sa conscience, à sa raison. C'est par ce paradoxe, cet oxymore, que Chigalev, le personnage révolutionnaire de la pièce de Camus mettant en scène le roman de Dostoïevski *Les Possédés*, peut prôner la servitude de tous pour permettre la liberté de chacun, et s'écrier : « *C'est ainsi que j'obtiens l'égalité. Tous les hommes sont égaux dans l'esclavage. Autrement, ils ne peuvent être égaux* »⁷⁷, et « la personnalité, c'est le despotisme »⁷⁸.

La propagande, comme toute propagande, peut contredire dans les faits l'appel éthique qu'elle proclame dans sa parole. Il n'empêche, sa rhétorique constitue un appeau puissant pour prendre dans ses filets des âmes orphelines de rêves et d'idéaux dont les prive un monde sans esprit. À la monotone et

aride logique austéritaire, les mouvements terroristes, et de manière moins brutale les groupes populistes et nationalistes, opposent la puissance symbolique de la prédication religieuse et celle de la harangue militaire⁷⁹.

Un rapport publié par le Centre de prévention contre les dérives sectaires liés à l'islam renverse tous les préjugés sur les candidats du djihad en Syrie et en Irak. Les jeunes candidats au djihad sont en majorité issus de classe moyenne, avec une forte représentation des milieux enseignants et éducatifs. Les 15-21 ans sont la tranche la plus touchée de la population et, contrairement à une idée reçue, les recrues des islamistes ne se trouvent pas en majorité dans les familles musulmanes pratiquantes. Les recruteurs du djihad offrent plusieurs mythes idéaux pour enrôler leurs proies : le modèle du chevalier héroïque pour les garçons, le départ d'une cause humanitaire pour les jeunes filles mineures et le porteur d'eau pour ceux qui cherchent un leader⁸⁰.

C'est une « greffe symbolique » qui est proposée à une « jeunesse sans étoiles », avide d'un Dieu qui soutient les étoiles, dont l'absence produit un vide sidéral et un silence glacial. Dans ce désert du symbolique, pour mensongère qu'elle puisse être, une voix s'adresse à eux pour fabriquer leur vocation mortifère. C'est sans doute ce qui explique que les recrues de Daesh soient non des personnes illettrées et pauvres, mais des jeunes gens d'un bon niveau d'éducation (25 % seraient allées à l'université d'après le rapport de la Banque mondiale⁸¹). Sans devoir généraliser, je ne crois pas au portrait-type du candidat au djihad, pas davantage que je ne crois au portrait-type du meurtrier de masse, le recrutement de Daesh ne se limite pas aux populations musulmanes opprimées qu'Abu Musad le Syrien appelait à la révolte prolétarienne. C'est aussi sur un territoire *dénutri en mythes*, une société appauvrie en son âme héroïque que la propagande prend. Les puissances européennes, en se partageant leur influence respective d'abord, en manipulant les nationalismes ethniques et religieux ensuite, ont *trahi* les promesses des valeurs des Lumières, ont trahi les mythes fondateurs du libéralisme et ses alliances objectives avec l'islam éclairé⁸². Les rêves d'émancipation sont venus se fracasser sur le cynisme de la géopolitique occidentale, et de sa globalisation marchande. C'est la même *trahison éthico-politique* qui œuvre sur les scènes internationales et sur les lieux de la production. Ce même cynisme qui consiste à ne voir en l'autre qu'un instrument que l'on peut manipuler à sa guise pour accroître son profit.

L'organisation technique des rapports sociaux ou des relations politiques, résiduelle à l'organisation technique du travail, est le principal opérateur de cette réification haineuse de l'autre.

On objectera à mon propos que le taylorisme est mort, que la bureaucratie n'a plus cours dans l'empire néolibéral, qu'aujourd'hui plus que jamais le capitalisme financier parie sur l'« innovation » et ses produits. Nous ne saurions nous contenter de ce type de communiqués et de cette rhétorique de propagande, de « fond sonore de supermarché », comme disait encore Bernard

Maris. L'objectif demeure le même : accroître la production individuelle au moindre coût, faire de l'humain un élément technique comme un autre que l'on stimule ou inhibe en fonction des besoins du système. La géopolitique ne procède pas autrement que l'organisation sociale du travail.

Le capitalisme financier n'incite pas à la création, mais à l'hyperactivisme, produire vite, à tout prix avec une durée de vie très limitée. À en croire les slogans diffusés toute la journée sur les écrans, une époque n'aurait jamais autant chéri la liberté, l'égalité, la solidarité, le respect de la nature et des humains, l'émancipation créatrice. Dans les événements minuscules de notre vie, comme sur les scènes internationales, il en va tout autrement. C'est cette trahison et cette hypocrisie de nos valeurs libérales qui font la force de nos adversaires. C'est la raison pour laquelle je propose d'éclairer la fabrique des terrorismes à la lumière du management des hommes au travail.

Les innovations techniques, en matière de management du travail, ne sont que les métamorphoses d'une même volonté politique et sociale de toujours davantage « plier » l'homme aux nécessités des machines, des entreprises et des productivismes. Les changements, depuis Taylor, proviennent simplement des métamorphoses du *système technicien* de management, rendues nécessaires par l'extrême numérisation des données, la « virtualisation » des tâches, l'infiltration de l'informatique dans le tissu des « métiers ». Les méthodes de Taylor ont simplement dû être revues à la lumière de la liquidation et de la numérisation accrue des choses et des manières de les produire et de les consommer. Mais les *principes* avancés par Taylor, organiser, contrôler, évaluer, demeurent plus que jamais opérationnels. L'OST pourchasse la « *flânerie sous toutes ses formes*⁸³ », permettant aux travailleurs de limiter leurs efforts « *pour assurer une occupation suffisante à un plus grand nombre d'entre eux et pour supprimer les sans-travail*⁸⁴ ». Voilà donc la « science » promue « briseuse » de solidarité de classe ! Voilà donc la technique « briseuse » de liens sociaux, dans l'usine, bien sûr, mais plus généralement dans toute la société. Comment un tel système pourrait-il, à un moment ou un autre, éviter l'affrontement avec des cultures fondées sur la parenté, les liens de sang ou les affiliations « tribales » ? Comment a-t-on pu croire que dans des cultures où l'individu ne survit dans les grandes villes de l'Irak ou de la Syrie, par exemple⁸⁵, que grâce à des solidarités de cette sorte, par des formes de réciprocité et de redistribution économiques essentiellement liées à des réseaux clientélistes, une telle organisation sociale des rapports allait pouvoir « prendre » ? À l'individualisation extrême de l'organisation utilitaire de Taylor, ce type d'*habitus* oppose la fin de non-recevoir des traditions claniques. Ce n'est pas la guerre d'une civilisation contre une autre, c'est simplement l'aveuglement arrogant des puissances qui dominent le monde sur la biodiversité des mœurs des peuples qui le composent. Les rapports sociaux ne sont pas toujours, loin de là, subordonnés aux contraintes de l'organisation technique du travail. Encore moins lorsque le travail vient à manquer, ou qu'il n'occupe pas dans le social la place centrale qui est la

sienne en Occident. Au point, d'ailleurs, de considérer la dynamique de cette organisation comme « naturelle » et « universelle ».

Il s'agit toujours, après Taylor, d'étudier systématiquement les gestes requis pour un acte professionnel, de les décomposer, de les convertir en forces de travail, de les régler, ensuite, sur le modèle étalon du plus performant. Puis, grâce à la *séparation* entre décideurs et exécutants, il convient d'entraîner les travailleurs à se conformer précisément aux instructions *écrites* qui guident leurs gestes. La chose est connue. Ce qui l'est moins, c'est l'actualité sociale, l'impensé politique de ce mode d'organisation « scientifique » promu par Taylor : la *croyance* dans un *déterminisme* naturel des « lois » qui organisent le travail comme l'économie. Ces « lois », inéluctables, occupent la place de la Providence, de Dieu ou de la Nature. Elles relèvent de la pure nécessité technique, à laquelle il convient de « civiliser » hier les ouvriers, aujourd'hui l'ensemble des professionnels. À chacun sa Bible ou son Coran. Celui de l'OST n'est pas moins prescriptif et contraignant que ne le sont les normes de la Bible ou du Coran. Le dispositif symbolique de l'OST est simplement beaucoup moins exaltant.

Ce serait une erreur de croire que ce modèle d'OST, dans notre monde, ne concernerait que les seuls ouvriers, et que la réduction, d'année en année, de cette catégorie sociale renverrait le projet politique de Taylor à une époque improbable. Le *système* tayloriste, au nom de l'efficacité instrumentale et procédurale, s'est généralisé à l'ensemble des métiers. Siegfried Kracauer avait eu l'intuition de cette « prolétarianisation progressive » pour *les employés* (1929), mais aujourd'hui c'est l'ensemble des professionnels qui est concerné. Transformés en techniciens, nous devenons tous des « employés », au sens de Kracauer, chargés des services du capital. C'est un point sur lequel je n'aurai de cesse de revenir. L'actualité de ses travaux est surprenante. L'effondrement de la promesse sociale d'émancipation, par le travail et les mérites du métier, participe au sentiment et à la réalité d'un « déclassement » qui est une des causes majeures de la crise du système que nous traversons. La curatelle technico-financière sous le pouvoir de laquelle le néolibéralisme place les peuples et les citoyens les prive de tout « esprit », de toute possibilité politique et éthique comparable à celle de ses adversaires. Le nihilisme néolibéral a eu raison des « âmes », il fabrique les facteurs favorisant une révolte où puisse se manifester le « souffle des opprimés ». Cette révolte, active à l'extérieur de nos régions comme désormais à l'intérieur, conteste frontalement le caractère « naturel » et « universel » de notre système social organisé sur les bases tayloristes que je viens d'évoquer. Cette révolte a d'autant plus de chances de « prendre » auprès des populations que les récits nationaux et populaires qui donnaient un semblant d'unité et de cohérence à la vie des peuples se trouvent altérés par notre société de la marchandise et du spectacle. La parole politique performative⁸⁶ tend à céder le pas à une rhétorique de publiciste courant après les thèmes et les formules à la mode⁸⁷.

La transformation de la parole en information, qui fait fléchir le cours du

récit et de l'histoire, correspond exactement aux besoins du capitalisme, plus précisément du capitalisme financier. Elle en est la « philosophie implicite », le « folklore » comme disait Gramsci, qui identifiait comme synonymes « la culture » et « la politique »⁸⁸. Qu'est-ce que cette culture, ce folklore aujourd'hui, si ce n'est la manière dont le capital est devenu « la substance automatique » de toute chose, de tout être, objet, événement ? Le devenir de toute chose, de tout vivant transformé en « substance automatique », vide les objets, les êtres et les événements de tout ce qui n'est pas réductible à un produit financier. De là est né le système de rationalisation généralisée des conduites humaines, autant que des possibilités d'exploiter leur environnement, dont les techniques et les services de l'information font partie, et qui en constituent l'opérateur autant que les symptômes.

En échange de cette transformation des résultats de nos activités en langage de machine, la théologie implicite du système nous promet le *bonheur*. Mais n'y a-t-il pas une contradiction fondamentale entre le bonheur humain et les moyens de l'obtenir par la vie des machines ? C'est dans les failles de cette contradiction qu'émergent les monstres de notre crise de civilisation. En nous livrant au langage des machines, nous perdons le langage de l'humanité. Dès lors, le bonheur n'est plus que la promesse fallacieuse d'un hédonisme de masse d'autant plus illusoire que la précarité des individus et des populations s'accroît. Surgit alors le caractère débilisant de cette promesse qui révèle notre faiblesse sociale et culturelle, et nous livre plutôt désarmés aux coups des adversaires. N'oublions pas que « *les hommes n'ont pas besoin de la charité qui est une forme d'oppression ; ils ont besoin de la justice* »⁸⁹. Et la justice constitue une *part* non négligeable du bonheur.

Pour Camus, le bonheur rejoint le moment de l'absurde, cette absence de sens du monde illustré par l'aspect mécanique des gestes et des pantomimes des hommes privés de signification, comme, par exemple, lorsque quelqu'un s'agit au téléphone derrière une cloison vitrée et que nous n'entendons pas ce qu'il dit⁹⁰. Ce « malaise devant l'inhumanité de l'homme », comme le nomme Camus, ne nous y sommes-nous pas, aujourd'hui, habitués ? Peut-il nous rendre heureux ou bien au contraire nous renvoyer à ce caractère absurde d'un monde privé de toute signification que nous ne pourrions dès lors que compenser par un *hédonisme de masse* ?

Nous le savons depuis Camus, *l'absurde* dépend autant du monde que de l'homme, de leur lien qui « *les scelle l'un à l'autre comme la haine seule peut river les êtres* ». L'absurde « *naît de cette confrontation entre l'appel humain et le silence déraisonnable du monde* »⁹¹. Le bonheur et l'absurde sont « les fils de la même terre », l'absurde naît de ce malentendu entre l'irrationalité du monde et l'appel à une raison et à un sens que le sujet humain lui réclame. L'appel à l'unité avec le monde est la passion déchirante de l'homme. « *Comprendre le monde*, écrivait encore Camus, *c'est le réduire à l'humain, le marquer de son sceau* »⁹². Sisyphes heureux, c'est Sisyphes *réconciliés* avec la nature, c'est assumer l'absurde pour s'ouvrir au monde de l'accord sensible

avec soi-même et avec la nature, c'est *l'honnêteté* de « faire son métier », comme le dit le Dr Rieux dans *La Peste*⁹³. Mais, peut-on encore « faire son métier » ?

Quand le monde dans lequel nous vivons et grandissons est devenu rationnel à l'excès, quand l'humain a été rationalisé et connecté par des « machines intelligentes », que devient ce « divorce » dont parle Camus entre l'appel au sens que désire l'humain et le silence du monde ? Que devient la nécessité de *penser* du sujet humain, que devient la chair du monde, l'expérience sensible du visage d'autrui, de l'autre humain ? Avec nos nouvelles « machines intelligentes », nous vivrons comme des dieux, mais continuerons-nous à penser comme des hommes ? N'oublions pas, avec Camus encore, que « *nous prenons l'habitude de vivre avant d'acquérir celle de penser*⁹⁴ ».

Dans un monde si « intelligent » au sein duquel les machines peuvent s'interconnecter, se reproduire, et optimiser les ressources de l'environnement, tout peut « tourner », fonctionner, sans l'humain ; du moins un humain autre que sa matière première chargée de servir de « combustible » à la consommation et à la production. Y a-t-il encore un destin à proprement parler humain, dans un monde d'interconnexion numérique ? La meilleure chose que l'homme puisse faire dans un tel monde numérisé, n'est-ce pas de se faire *oublier* ? N'est-ce pas alors ce même monde numérisé qui incite les sujets singuliers et collectifs aux *syndromes nihilistes* ? L'humain ne devient-il pas comparable à cet animal de la nouvelle de Kafka, *Le Terrier*⁹⁵, qui entreprend de construire un refuge souterrain qui lui permettra de vivre en toute quiétude, séparé du monde extérieur, et à l'abri des ennemis invisibles. La créature, mi-animal, mi-humain, améliore sans cesse sa construction souterraine par des couloirs, connexions labyrinthiques, qu'il restructure toujours plus rationnellement. Sans cesse obsédé par la menace des ennemis, il réorganise ses défenses, ne jouit d'aucun repos, contrôle sans cesse le piège dans lequel il s'enferme lui-même, à son insu. Le récit a souvent été interprété comme une œuvre autobiographique dans laquelle Kafka relate son désespoir, son angoisse et ses tourments avec son psychisme ressenti comme menaçant. Ce serait en quelque sorte le travail d'écriture lui-même dont le récit rendrait compte, les fouilles et les excavations du style, les remblais des mots qui jamais ne protègent du monde intérieur comme de la réalité extérieure, et à l'abri desquels le narrateur finit par s'enterrer. Je verrais plutôt dans ce texte l'allégorie du drame de l'homme moderne en proie à une angoisse existentielle qu'il tente d'apaiser par la profusion de techniques et de savoirs d'emprise sur la nature et les autres, et qui finit par creuser la « tombe » où s'ensevelit son expérience de vie. La vie humaine se perd dans l'« intelligence » qu'elle a produite.

Lorsque l'on n'a plus l'espoir de pouvoir parler « le langage de l'humanité », on se confie aux bons soins des machines, on se livre aux normes d'un environnement « intelligent ». Inutile alors de terroriser les

citoyens ou de soumettre les professionnels par des moyens répressifs ou coercitifs. Inutile de contraindre par la force, le « soutien » qu'offre la technologie suffit pour se faire obéir et convertir les plus récalcitrants aux bienfaits de l'économie de marché, et au progrès social des nouvelles technologies. Mais pour les amener où ?

On voit bien, par exemple avec les capteurs de la *Live Intercom* d'Harmonie Universelle qui surveillent les personnes isolées, comment la machine numérique devient un *dispositif palliatif* à la *désolation*, à l'esseulement, au « désert », comme disait Hannah Arendt, dans lequel vivent les humains. La solution technicienne tend à engorger tous les dispositifs de soin, d'éducation, de culture, et surtout de la *politique*. La solution technicienne est « moins chère, et plus efficace » que le gouvernement démocratique des humains. Est-elle, pour autant, une porte de sortie de leur « terrier » ? Ne pourrions-nous pas nous saisir des symptômes inquiétants des terrorismes et des populismes pour nous interroger sur la manière dont nos sociétés offrent à leurs citoyens la sécurité, c'est-à-dire la *conviction* qu'ils n'ont pas à craindre des autres citoyens ? Ou encore, comment les États échouent dans cette entreprise, et ouvrent la voie à un « désir fasciste⁹⁶ » ?

La peur est une passion politique, c'est une passion triste qui s'auto-engendre, elle est au début et à la fin de tous les dispositifs qui la prennent en charge. Elle est la sœur siamoise de la *haine*, dès lors qu'elle ne trouve pas dans l'amour le moyen de la traiter, de la juguler, de la limiter. La vulnérabilité humaine exige du soin, du lien social, un Autre secourable qui porte attention et sollicitude. Il n'y a pas d'individu solitaire, c'est la grande découverte du XIX^e siècle, aimait écrire Camus. La machine, la procédure, la technique, ne suffisent pas à produire le sentiment de sécurité. Il faut aussi de la substance sociale pour combattre le cannibalisme de la peur. Il faut un avenir, un « langage d'humanité », écrivait encore Camus dans un éditorial de *Combat* du 19 novembre 1946, nous mettant en garde contre ce qu'il appelait « *Le siècle de la peur* », ce siècle de la peur qui s'installe lorsque les humains sont privés d'avenir, « *sans promesse de mûrissement et de progrès* ; [je cite encore Camus] *vivre contre un mur, c'est la vie des chiens* » et que se perd « *cette éternelle confiance de l'homme qui lui a toujours fait croire qu'on pouvait tirer d'un autre homme des réactions humaines en lui parlant le langage d'humanité⁹⁷* ». Faute de quoi surgissent des « idéologies meurtrières » et « le long dialogue des hommes vient de s'arrêter. Et, bien entendu, un homme qu'on ne peut pas persuader est un homme qui fait peur ». Le besoin de persuader ouvre sur le champ du politique et du religieux. La propagande fut le fait des Jésuites avant de devenir, à l'époque moderne, la puissance symbolique des partis de masse. Le dialogue démocratique détient une autre audace, possède une autre ambition, fabrique d'autres formes d'adhésion et de consentement politiques. En remplaçant le dialogue par la propagande, la parole par le communiqué, le débat par l'algorithme⁹⁸, on fabrique une autre humanité politique.

Voilà où nous en sommes, nous avons lâché la proie du dialogue démocratique et celle de la persuasion pour les ombres des idéologies meurtrières et des techniques de contention de l'ordre, techniques physiques comme symboliques, grenades comme procédures. Et, dans ce monde-là les bourreaux peuvent rapidement devenir des victimes, et réciproquement. Nous vivons, écrivait encore Camus, *« dans le monde de l'abstraction, celui des bureaux et des machines, des idées absolues et du messianisme sans nuances. Nous étouffons parmi les gens qui croient avoir absolument raison, que ce soit dans leurs machines ou dans leurs idées. Et pour tous ceux qui ne peuvent vivre que dans le dialogue et dans l'amitié des hommes, ce silence est la fin du monde⁹⁹ »*.

Ce texte de Camus n'a pas pris une ride.

Le langage de l'humanité, dans lequel s'expriment les valeurs humanistes, à réinventer à chaque époque, ce langage de l'humanité c'est celui du soin, de l'éducation, de la justice, de la culture, de l'information, de la connaissance et de sa transmission. C'est ce langage-là qui est pollué depuis plus de trente ans par les logiques de gestion néolibérales, par la financiarisation de l'économie matérielle et culturelle, par les évaluations folles qui produisent servitude et soumission, qui cassent le lien entre les humains et atomisent la société. Les mesures sécuritaires sont les mesures palliatives à cette maladie de civilisation qui a fabriqué ses propres monstres, au-dedans comme au-dehors des démocraties libérales. Cette civilisation néolibérale met en péril, saborde, mine les valeurs traditionnelles du libéralisme dont un Montesquieu montrait qu'elles avaient pour fonction d'éviter et de juguler la peur, la terreur. Eh bien, c'est raté : le système libéral, censé être le gouvernement qui se dresse face à la terreur du despote et à son pouvoir arbitraire, devient lui-même tyrannique et fabrique la peur. Une des victimes du néolibéralisme c'est le gouvernement libéral contraint de devoir faire face aux théofascismes et aussi à la peur. Il faut prendre ce problème très au sérieux. À chaque période de notre histoire, la crise des valeurs et des pratiques libérales a vu émerger des mouvements de masse révolutionnaires et contre-révolutionnaires qui ont conduit à la peur et à la terreur. Le libéralisme fabrique ses propres monstres qui finissent par le dévorer. Face à la nudité de la peur à laquelle convie le néolibéralisme, la réponse a toujours été la même : trouver des solutions techniques sécuritaires pour pallier la désaffiliation des individus.

Depuis trente ans, les lois antiterroristes se sont multipliées, souvent en réaction directe à des attentats meurtriers. De la première loi antiterroriste de 1986, initiée par Charles Pasqua, jusqu'aux lois de novembre 2014 et de juillet 2015, les gouvernements n'ont eu de cesse d'accroître les dispositifs sécuritaires, au motif de protéger les libertés publiques. La spirale des mesures sécuritaires s'emballe, surtout en périodes électorales. En vain, la peur demeure, la conviction nécessaire à la sécurité n'est pas au rendez-vous.

Les événements tragiques des années 2015 et 2016 ont rendu plus que jamais nécessaire une réflexion *citoyenne* sur les *libertés* publiques et privées

dans une démocratie qui ne saurait faire l'impasse sur la *sécurité*. Aucun gouvernement ne peut ignorer la question de la nécessaire sécurité, dans la réalité de sa mise en place comme dans les sentiments qu'elle inspire. En démocratie, cette question conditionne la liberté elle-même. Aucune création, aucun débat démocratique, aucune pensée même n'est possible pour un sujet singulier ou collectif sans la sécurité. Répétons-le, encore et encore, la peur est le principe *antipolitique* par excellence. La politique exige la sécurité, sauf dans les tyrannies, qui font de la peur la vertu cardinale de leur mode de gouvernement.

Face aux menaces que les théofascismes font courir sur nos existences, sur nos manières de vivre et de penser, qui oserait récuser la nécessité de nous protéger le plus efficacement possible ? Les mesures législatives, prises ou annoncées, sont-elles les bonnes ? Mais il m'apparaît, au contraire, que ces mesures sécuritaires sont, au service de cette société du spectacle et de la marchandise, utilisées pour manipuler l'opinion afin d'arracher des parts de marché électoral. Le remède est identique, dans sa nature, à ce qui a pu produire le mal. Nous devons nous demander si une extension infinie de la surveillance, du contrôle et de la normalisation des comportements, suffira à nous éviter le pire ou le favorisera. Si, après avoir perdu notre liberté, nous ne risquons pas de perdre tout simplement la possibilité de vivre, de penser et de partager nos expériences. Léon Blum, dans un texte d'une extraordinaire puissance politique, rappelait en 1948 : « *Pendant les grandes crises publiques, il n'y a pas de mobile plus redoutable et plus pernicieux que la peur. Même quand c'est la peur d'avoir peur. Même quand c'est la peur de faire peur, d'autant plus qu'en ayant peur de faire peur, on crée la peur*¹⁰⁰. » Dans cette conférence prononcée à l'occasion du centenaire de la II^e République, Léon Blum analyse les causes des échecs des révolutions de 1848, mais c'est la référence à sa propre expérience politique du Front populaire et aux deux guerres mondiales qui affleure sans cesse dans ce texte. Le manque de courage politique conduit à exploiter la peur comme passion politique, passion incompatible avec le libéralisme autant qu'avec la démocratie. Ce faisant, l'un comme l'autre, en cédant à une politique de la peur, font le lit des despotismes et des fascismes. C'est le pari politique de nos adversaires, le défi lancé à la Démocratie dans le jeu de dupes des mesures d'exception : « Face, je gagne, pile, tu perds ».

Faudra-t-il tous les jours davantage créer de nouvelles lois sécuritaires sans devoir prendre le temps de la réflexion ? Qu'on les juge nécessaires ou non, convenons au moins ensemble qu'elles resteront insuffisantes sans une profonde réorganisation de la société à tous les niveaux, professionnels, culturels et politiques. Comment, aujourd'hui, mis à part les commémorations et les témoignages officiels, parvenir à mobiliser les citoyens pour qu'ils puissent *construire* leur sécurité et user de leur liberté ? Comment les convaincre de construire cette *concorde* démocratique, victoire du pacte républicain, sur les forces de discorde ? C'est la seule victoire à même

d'assurer la paix sociale et la paix civile. Elle ne saurait reposer sur la logique marchande qui régit l'ordre social. Les lois actuelles, qui délitent les protections sociales, les pratiques d'assujettissement aux « fondamentalismes marchands » européens et transatlantiques, ont montré leur incapacité à construire la paix et la sécurité ! Ils n'ont eu de cesse de les compromettre. Ils ont fabriqué les monstres que nos démocraties libérales seraient censées combattre.

À l'occasion des événements tragiques que nous venons de connaître, il conviendrait de s'interroger sur les mesures qui s'imposent, et de réfléchir à celles que le gouvernement propose. Il est urgent de rétablir, à leur juste place, nos dispositifs de formation, de soin, de recherche, d'information, de police, de justice, de renseignement, d'actions culturelles et sociales qui sont indispensables à la réparation du lien social, qui est à la base du sentiment de sécurité. *L'Appel des appels* n'a eu de cesse, depuis 2009, d'alerter les politiques et l'opinion publique sur ce point. La « casse des métiers » et la généralisation de l'évaluation performative déchirent ce tissu social, sans lequel il n'y a pas de vraie sécurité. La solitude des mégapoles crée une indifférence destructrice. De nombreuses populations vivent cette solitude : personnes âgées, jeunes sans papiers, migrants, et habitants des campagnes, exclus du travail, du soin ou du logement, avec pour conséquence les résultats politiques que nous connaissons. Un exemple parmi bien d'autres de cet abandon des métiers : le déconventionnement par certains départements de nombreuses équipes de prévention spécialisée, pour des raisons de masse salariale, mais aussi de critique infondée de leur prétendue inefficacité. Ceux-là disparus, qui donc osera encore aller demain au contact des jeunes, des bandes, des marginaux, pour rétablir une relation rompue, sans mandat et dans le respect de l'anonymat ?

Heureusement, face à l'horreur à laquelle les citoyens ont dû faire face, notre potentiel d'humanité ne s'est pas épuisé. En 2015, chacun s'est senti un peu plus vulnérable, mais aussi un peu plus humain, un peu plus fraternel. Mais il ne suffit pas de défiler ensemble pour tenir le langage de l'humanité. Il faut pour construire la paix sociale et internationale plus de justice, de soin et d'éducation. Il faut construire des communautés humaines sur la base de la solidarité et des idéaux, pas sur le socle de la race, de la religion ou du rejet de l'autre. Cela se construit même pour défendre un pays, même pour mobiliser une armée. La technique ne suffit pas, il faut de la substance humaine et symbolique. Dans *L'Armée nouvelle* (1911) Jaurès écrivait :

« Il n'y a de défense nationale possible que si la nation y participe de son esprit autant que de son cœur. » Et, il ajoutait : « La France n'a été un moment vaincue que parce qu'elle s'est oubliée elle-même. Qu'elle se souvienne de son passé. Qu'elle retrouve son propre génie, et elle retrouvera le chemin de la victoire, son chemin, celui qu'elle a frayé, et où ses pas ont laissé d'éclatantes traces que n'a pas pu effacer le piétinement de l'invasion. Car cette invasion même ne fut victorieuse qu'en retournant contre la France

*les méthodes et le génie de la France*¹⁰¹. » Nous aurions été vaincus par l'oubli de nos idéaux et de nos valeurs. Et s'il en était ainsi aujourd'hui comme hier ?

Ce texte, malgré le siècle écoulé depuis sa parution, nous éclaire encore : c'est l'oubli de nos propres valeurs, de notre culture humaniste, révolutionnaire et républicaine qui conduit à nos défaites. Jaurès pose, jusques et y compris dans sa théorie de l'armée et de la défense d'un pays, que le matériel et la stratégie ne suffisent pas. *La sécurité d'un pays dépend, aussi, de ses forces morales et politiques, de ses valeurs à défendre*. La sécurité ne peut se maintenir dans un « monde sans esprit » que par la technique qui en sape les possibilités dès lors qu'est oubliée la substance humaine. Pire, l'intelligence technique peut faire *honte* à l'humain, à sa dignité, le fragilisant toujours davantage.

Si nous prenons au sérieux le rapprochement que je propose entre la figure de l'humain et le personnage de l'Odradek de la nouvelle de Kafka¹⁰², que pouvons-nous en conclure ? Dans un univers « intelligent » l'homme est devenu obsolète, *il a perdu sa finalité*, il ne sert à rien d'autre qu'à consommer, à servir « *le totalitarisme du monde des choses*¹⁰³ ». Le chaos du monde, dont se plaignent les « belles âmes », n'est rien d'autre que la perte d'une finalité, à proprement parler, humaine. Le capitalisme financier, et l'industrialisation technico-numérique qu'il promeut, n'est que l'avant-garde de cette armée d'extermination d'une finalité humaine d'être sans finalité, ou du moins d'être sans autre finalité que d'être, et d'être avec l'autre. C'est la raison pour laquelle selon Camus nous avons à vivre et à faire vivre pour créer ce que nous sommes. Ce par quoi la révolte, comme l'art, transforme le réel, le conteste sans se dérober à sa présence, assure une transsubstantiation qui donne une nouvelle forme à la nature, et se trouve élevée à la dignité d'une histoire. D'une histoire soucieuse de *justice* et d'harmonie, faute de quoi l'art comme la révolte finissent dans le formalisme pur ou le nihilisme destructeur. C'est cette parcelle d'humanité qui brille comme une luciole dans la création, qui est le midi de la pensée, insoluble et irréconciliable avec l'absurde et les divertissements formels des sociétés marchandes.

Les nouvelles technologies font, tous les jours davantage, éprouver à l'homme « *la honte prométhéenne de ne pas avoir été fabriqué*¹⁰⁴ », mais *créé* comme l'écrivait Günther Anders. C'est pourquoi la création, surtout lorsqu'elle est aussi *inutile* que la culture, vient sur le chemin des mondes « intelligents », des univers de l'intelligence artificielle, se placer comme un obstacle, un déchet inutile, oublieux de sa finalité. C'est pourquoi il n'y a pas d'humanité de l'homme sans création, sans cet Odradek dont Walter Benjamin disait qu'il était « la forme des choses oubliées ». Dans ce monde promu à l'intelligence des robots et des logiciels, l'homme, et le soin *spécifique* qu'il requiert, est la forme oubliée de notre humanité. Parfois l'humain trouve le moyen de se « glisser » dans le jeu « intelligent » des machines, avec la poésie, la tendresse, l'amitié ou la politique. Il y parvient aussi avec

l'imposture, le « faire semblant », la fraude, et les soupçons qu'ils font naître. On est tellement plus humain quand on est méfiant. Que devient le droit lorsque la force sécuritaire des machines suffit à surveiller, contrôler et normaliser ?

Nous avons bien perdu le monde commun. L'organisation scientifique du travail couplée aujourd'hui aux prodigieuses découvertes technologiques, rendue omnipotente par la désertion des politiques et leur lâcheté devant le démantèlement des protections sociales par un néolibéralisme globalisé, rend l'humain *superflu*, esseulé, nié dans ses besoins vitaux de reconnaissance et d'amour. Faute de soin, faute de fictions auxquelles l'humain peut croire, il se précipitera dans les bras des nouveaux partis de masse, qu'ils soient politiques ou « religieux ». Affamés de promesses, nostalgiques des « mondes communs » perdus, la plupart des humains seront comme ces « employés », décrits par Kracauer, une couche sociale que la rationalisation industrielle a prolétarisée, massifiée, mais qui tente désespérément de se maintenir à distance et distincte du prolétariat le plus misérable. La nouvelle organisation du travail, entre 1925 et 1928, note Kracauer, entraîne l'utilisation de machines et de travail à la chaîne dans les bureaux des grandes entreprises. Cette « américanisation » dans la production des services conduit à ce qu'une grande masse d'employés occupent une fonction plus limitée qu'auparavant dans le processus de travail, et voient leurs actes davantage soumis à la standardisation et à la mécanisation. Les « sous-officiers du capital », comme les nomme Kracauer, tendent à rejoindre l'armée imposante « d'hommes de troupe interchangeables ». Sauf que les procédures de sélection les plus stupides et inappropriées prolifèrent au moment des recrutements pour des postes et des emplois qui se raréfient dans leur situation de prestige et de privilège : « *À quoi bon jaser sur la personnalité, quand le travail devient de plus en plus une fonction fragmentaire*¹⁰⁵ ? » Sauf que l'existence et la prolifération de ces « gares de triage » accroissent le sentiment de misère sociale, exhibent toujours davantage les risques de chômage et de déclassement, sans entamer pour autant l'aspiration des « employés » à la culture formelle de la bourgeoisie qu'ils convoitent. Le désir profond d'être reconnus et socialement distingués de la masse des travailleurs par une marque quelconque de distinction symbolique fait obstacle à la solidarité entre les employés eux-mêmes, et *a fortiori* avec les couches sociales inférieures. La rationalisation des services et la standardisation des actes professionnels n'impactent pas seulement la production, elles amplifient le sentiment de désolation, d'esseulement et modifient les rapports sociaux, en rendant toujours davantage *superflue* la solidarité avec autrui.

C'est en architecte de la société allemande des années 1920 que Kracauer montre ce divorce entre les conditions matérielles d'existence des « employés » et leur aspiration à retrouver les privilèges et les distinctions de la « classe moyenne » à laquelle ils appartenaient hier encore. Ce divorce a joué un rôle déterminant dans la période précédant la prise de pouvoir par

Hitler. Le reportage de Siegfried Kracauer, son immersion dans le monde des « employés », sont une invitation à penser, à extraire des innombrables faits ordinaires de la vie quotidienne l'architecture de la réalité sociale. Il ramasse tel un « chiffonnier¹⁰⁶ », dit de lui Walter Benjamin, tous les détails, les petits faits, les fragments discrets ou oubliés des dominations sociales, des promesses trahies de la République de Weimar. Il montre comment tous les films, les produits culturels adressés aux plus humbles nourrissent les détresses et les espoirs en les « colorant en rose ». Ce n'est pas de l'art qui est ainsi offert aux « employés », c'est, pour reprendre son expression, « l'ornement de la masse ». Ces produits ne transforment pas l'existence du peuple, ils en recouvrent la réalité, enjolivent les misères, cautérisent les colères et les désespoirs. Ces industries culturelles sont industrielles avant que d'être culturelles. Elles appartiennent de pied en cap à la mécanisation à la chaîne de l'existence. La connaissance tragique que rapporte Kracauer de cette réalité sociale annonciatrice de l'hitlérisme appartient au genre du « reporter d'idées », dont Foucault se faisait l'apôtre. Rien d'étonnant à ce que le 10 mai 1933, alors que Siegfried Kracauer se trouve en exil à Paris, son livre figurât parmi les ouvrages brûlés par les nazis. C'est à son caractère visionnaire auquel j'ai voulu, dans cet essai, rendre hommage.

J'affirme, solennellement, que dans de très nombreux secteurs professionnels, ceux du soin, de l'éducation, de la recherche, de l'information, de la justice et de la culture, les professionnels d'aujourd'hui se trouvent dans la situation des employés d'hier. Avec les mêmes conséquences humaines et sociales, et les mêmes risques politiques. La modernité avait exigé de l'individu qu'il accepte de se déraciner de ses attaches traditionnelles en échange de nouvelles formes de reconnaissance sociale et symbolique qu'il se devait d'acquérir sur les lieux de son travail. Aujourd'hui, le déracinement, l'humiliation plus ou moins insidieuse, le mépris plus ou moins exposé, atteignent les lieux mêmes du travail ; où pourrait-il trouver les marques de sa distinction ? Il conviendrait de se souvenir que l'affiliation à des partis totalitaires et les entreprises criminelles qui furent accomplies en leur nom furent bien souvent le prolongement, le relais et la suppléance des passions égoïstes, carriéristes et fanatiques requises dans le milieu libéral de l'industrie, du commerce et des services. L'ouvrage Eichmann à Jérusalem d'Hannah Arendt l'illustre parfaitement¹⁰⁷.

Le culte de l'arrivisme peut conduire des personnalités problématiques à prêter main-forte aux pires agissements criminels. Il suffit de transformer les ambitions ou les humiliations en « combustibles » révolutionnaires pour engager des personnalités aussi médiocres, ridicules et « banales » qu'Eichmann, à devenir exécuteurs de génocides ou de meurtres de masse. En matière de fascismes, anciens ou nouveaux, le message qui revient en boucle est toujours le même : révolte contre l'utilitarisme, le rationalisme et le droit formel de nos sociétés libérales, considérés comme *un mensonge social* d'une civilisation bourgeoise hypocrite et inégalitaire. Avec de multiples variantes la

propagande fasciste s'insinue habilement dans les failles sismiques de notre société. C'est normal, elle en sort.

1 Jules Michelet, *Le Peuple*, Paris (1846), Flammarion, 1974.

2 Henry Miller, *Souvenir souvenirs* (1947), Paris, Gallimard, 1988, p. 85.

3 « Gary Becker et l'analyse économique des phénomènes sociaux », par Georges Lane, 1^{er} mai 2006. <http://blog.georgeslane.fr/post/2005/10/01/44-la-discrimination-et-gary-becker>.

4 *Le Crève-cœur*, in Aragon, *Œuvres poétiques complètes I*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2007, p. 719.

5 Roland Gori et Marie-José Del Volgo, *La Santé totalitaire. Essai sur la médicalisation de l'existence* (2005), Paris, Flammarion, 2014 ; Roland Gori, *La Dignité de penser* (2011), Arles, Actes Sud, 2013 ; *La Fabrique des imposteurs* (2013), Arles, Actes Sud, 2015 ; *L'Individu ingouvernable*, op. cit., 2015.

6 Max Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (1904-1905), Paris, Flammarion, 2002, p. 63.

7 J'appelle « rationalité pratico-formelle » un mode de raison opérant selon les logiques des affaires (« pratique ») et du Droit (« formel »).

8 Roland Gori, « De l'ennui aux passions nihilistes », *Les Brumes de la dépression*, Paris, PUF, 2007, p. 113-144 ; Roland Gori et Marie-José Del Volgo, *Exilés de l'intime. La médecine et la psychiatrie au service du nouvel ordre économique*, Paris, Denoël, 2008.

9 Georges Friedmann, *La Puissance et la sagesse* (1970), Paris, Gallimard, 1976.

10 Herman Melville, *Bartleby* (1853), Paris, Le Nouveau Commerce, 1995. Dans cette nouvelle d'Herman Melville, Bartleby est un copiste, à la « silhouette lividement nette, pitoyablement respectable, incurablement solitaire », quasiment anorexique, silencieux, blême et mécanique, et qui répond à toutes les requêtes de son patron : « *I would prefer not to* », « Je préférerais ne pas ». Avec sa douceur magique qui désarme ses interlocuteurs, Bartleby induit ce que Melville appelle « une fraternelle mélancolie ». Famélique Bartleby, ombre qui hante désespérément toutes nos habitudes, tous nos automatismes sociaux, dont la vocation originaire est peut-être de nous faire oublier nous-mêmes. Cet oubli de nous-mêmes est la condition première de l'obéissance comme de la servitude. À quoi fait échec Bartleby, si ce n'est à sa transformation en « travailleur idéal » que réclame la pensée rationnelle-formelle-pratique du système économique ?

11 Roland Gori, Marie-José Del Volgo, *Exilés de l'intime*, op. cit.

12 Dans le sens où, comme l'écrivait Jean Jaurès, « au fond du capitalisme, il y a la négation de l'homme » dans « Le socialisme est une morale » (1894) in : *Rallumer tous les soleils*, op. cit. p. 212. Or, le néolibéralisme est la négation de l'homme dans tous les secteurs de l'existence.

13 Cf. Jorge Cacho, *Le Délire des négations*, Paris, Association freudienne internationale, 1993.

14 J'ai éprouvé, au cours de l'été 2016, et tout au long de nos traditionnelles pérégrinations dans les villes italiennes, un très étrange malaise face à des hordes de touristes prenant des *selfies*, se transformant eux-mêmes en paysages, s'intégrant dans un décor dont ils devenaient l'image. Ils se regardaient dans le miroir de leurs portables et saisissaient, semble-t-il, dans le même mouvement l'image des paysages à laquelle ils superposaient la leur. Il y avait comme une forêt de portables exposés sur des tiges plastique que des marchands ambulants, souvent africains, vendaient à la sauvette. Et comme l'écriture de cet essai ne me quittait pas, je pensais à Benjamin, à sa théorie de l'exposition et du recueillement face à l'œuvre d'art. Il me venait alors cette pensée saugrenue : le moi se pose en s'exposant, faute de pouvoir se recueillir en lui-même... et en l'autre.

15 *Le Cahier noir*, in Aragon, *Œuvres romanesques complètes I*, Paris, Gallimard « Bibliothèque de la Pléiade », 1997, p. 490.

- 16 Sophie Marinopoulos, *Dites-moi à quoi il joue, je vous dirai comment il va*, Paris, Marabout, 2013.
- 17 Donald W Winnicott, « Vivre créativement » (1970), *Conversations ordinaires*, Paris, Gallimard, « Folio essais », 1986, p. 61.
- 18 *Le Cahier noir*, op. cit., p. 492, souligné par moi.
- 19 Louis Aragon, *Le Paysan de Paris* (1926), Paris, Gallimard, 1953, p. 146.
- 20 *Ibid.*, p. 146.
- 21 *Ibid.*, p. 146.
- 22 Une traduction française, due à Benjamin lui-même, est parue dans le *Mercure de France* (juillet 1952) sous le titre « Le narrateur » (reprise dans *Écrits français*, Paris, Gallimard, 1991, p. 193 sqq.).
- 23 Walter Benjamin, *Œuvres III* (1972), op. cit., p. 115.
- 24 Louis Aragon, *Traité du style* (1928), Paris, Gallimard, 1980. Aragon écrit : « Quand je crois me regarder, je m'imagine. C'est plus fort que moi, je m'ordonne. Je rapproche des faits qui furent, mais séparés. Je crois me souvenir, je m'invente » (p. 12).
- 26 Guy Debord, *La Société du Spectacle* (1967), Paris, Gallimard, 1992, p. 23.
- 27 *Ibid.*, p. 19.
- 28 Siegfried Kracauer, *L'Ornement de la masse* (1963), Paris, La Découverte, 2008. L'ouvrage rassemble des textes écrits entre 1920 et 1930.
- 29 Siegfried Kracauer, *L'Ornement de la masse*, op. cit.
- 30 La notion de « capital culturel » a été introduite en sociologie par Pierre Bourdieu pour désigner l'ensemble des ressources culturelles dont dispose un individu. Il existe aux côtés du capital économique et du capital social. L'héritage d'un « capital culturel » déterminerait les inégalités scolaires. La notion d'héritage est employée par Bourdieu dans un sens beaucoup plus large que le sens commun : outre la richesse économique, nous héritons aussi d'un nom de famille, d'un niveau culturel, d'un réseau de relations... Parmi l'ensemble de ces patrimoines – qualifiés de « capitaux » –, Pierre Bourdieu s'est intéressé en particulier aux dispositions culturelles transmises au sein de la famille. C'est l'originalité de sa théorie que d'avoir mis l'accent plutôt sur celles-ci que sur celle du patrimoine économique dans le fonctionnement des sociétés contemporaines.
- 31 Jean Jaurès, *Rallumer tous les soleils*, op. cit.
- 32 George Hoare et Nathan Sperber, *Introduction à Antonio Gramsci*, Paris, La Découverte, 2013.
- 33 Roland Gori, *De quoi la psychanalyse est-elle le nom ?*, op. cit.
- 34 Walter Benjamin, *Œuvres III*, op. cit., p. 116.
- 35 Patrick Chamoiseau, « Grand témoin », *Cassandre*, 2009, n° 78, p. 7-13.
- 36 Jules Michelet, *Le Peuple* (1846), Paris, Flammarion, 1974.
- 37 *Ibid.*, p. 37.
- 38 *Ibid.*, p. 135-137.
- 39 Alexis de Tocqueville, 1840, op. cit., p. 168.
- 40 Simone Weil, *L'Iliade ou le poème de la force*, op. cit., p. 49.
- 41 Pierre Bourdieu, *Manet. Une révolution symbolique*, op. cit., p. 13.
- 42 Eloi Laurent, *Mythologies économiques*, Paris, Les liens qui libèrent, 2015.
- 43 Roland Gori et Marie-José Del Volgo, op. cit.
- 44 Günther Anders, *L'Obsolescence de l'homme* (1956), Paris, Éditions Ivrea, Paris, 2001.
- 45 Roland Gori, *L'Individu ingouvernable*, op. cit.
- 46 *Le Monde* du 2 août 2014, souligné par l'auteur.
- 47 Roland Gori, *Faut-il renoncer à la liberté pour être heureux ?*, Paris, Les liens qui libèrent, 2014.
- 48 Günther Anders, 1979, *L'Obsolescence de l'homme*, II, Paris, Éditions Fario, 2011, p. 27 ; Patrick Drahi annonce en 2016 son intention de supprimer 5 000 emplois à SFR pour préparer les esprits à une large compression de personnel. Ce type d'annonce, loin d'apparaître comme

un échec de la direction des *ressources humaines* en matière d'emploi, vise à rassurer les actionnaires et à les inciter à investir. Mais lorsqu'il n'y aura plus d'emplois dans les entreprises, que les machines fabriqueront toutes seules la majorité des services et des produits, qui les achètera ? Comment peut-on croire, un seul instant, que ces humains devenus *superflus* se laisseront réduire à être les *déchets* d'une humanité échouée sur les rives d'un monde « intelligent » ? Les « migrants », les réfugiés, qui « envahissent » l'Europe aujourd'hui, pourraient bien se révéler comme l'avant-garde d'une humanité devenue superflue, la figure anthropologique de notre futur.

49 Franz Kafka, *Le Souci du père de famille* (1919), <http://www.oeuvresouvertes.net/IMG/pdf/ODRADEK.pdf>.

50 Franz Kafka, *Le Souci du père de famille*, *op. cit.*

51 Günther Anders, *L'Obsolescence de l'homme*, II, *op. cit.*, p. 33.

52 *Ibid.*

53 Guy Debord, *La Société du Spectacle*, *op. cit.*

54 Frederic Winslow Taylor, *Principes d'organisation scientifique* (1911) ; Paris, Dunod, 1927, p. 20.

55 *Ibid.*, p. 52, souligné par moi.

56 Dounia Bouzar, *La Vie après Daesh*, Paris, Éditions de l'Atelier, 2015.

57 Hannah Arendt, *Eichmann à Jérusalem* (1963), Paris, Gallimard, 2002, p. 127.

58 Film germano-italien réalisé par Luchino Visconti en 1969.

59 Pier Paolo Pasolini, *Écrits corsaires*, *op. cit.*

60 *Ibid.* p. 71.

61 Zeev Sternhell, *La Droite révolutionnaire. 1885-1914* (1978), Paris, Gallimard, 1997 ; *Ni droite ni gauche. L'idéologie fasciste en France* (1991), Paris, Gallimard, 2012.

62 Zeev Sternhell, *Maurice Barrès et le nationalisme français* (1972), Paris, Librairie Arthème Fayard/Pluriel, 2016.

63 Maurice Barrès, *Le Culte du moi in Romans et voyages*, Paris, Robert Laffont, 1994.

64 Anne-Clémentine Larroque, *Géopolitique des islamismes*, Paris, PUF, 2014.

65 Hannah Arendt, *Le Système totalitaire* (1951), Paris, Seuil, 1972, p. 57.

66 Roland Gori, *L'Individu ingouvernable*, *op. cit.* ; « La crise des valeurs favorise les théofascismes », *Le Monde* du 3 janvier 2016 ; « Daesh nous empêche de voir que le problème majeur est politique », art. cité.

67 Scott Atran, *L'État islamique est une révolution*, *op. cit.*

68 Roland Gori, *La Dignité de penser* (2011), Paris, Actes Sud, 2013.

69 Cf. Vincent de Gaulejac, *Travail, les raisons de la colère*, Paris, Seuil, 2011.

70 Cf. <http://www.appeldesappels.org>.

71 Alain, Rey A. (sous la dir. de), *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Dictionnaires Le Robert, 1992, p. 1906.

72 *Ibid.*

73 Le terme d'*habitus* a été conceptualisé par Pierre Bourdieu comme « schème de pensée », « schème de conduite » ; il signifie à l'origine « mode d'être ou d'agir », « manière de se comporter ».

74 Cf. les toutes récentes Journées de l'Appel des appels des 30 septembre et 1^{er} octobre, « La sécurité est ailleurs », <http://www.appeldesappels.org>.

75 Henry Le Chatelier, préface de la traduction française de l'ouvrage de Frederic Winslow Taylor, *Principes d'organisation scientifique*, *op. cit.*, p. 3.

76 Bernard Maris, *Houellebecq économiste* (2014), Paris, Flammarion, « Champs essais », 2016.

77 Albert Camus, *Les Possédés*, Paris, Gallimard, 1959, p. 121.

78 *Ibid.*, p. 170.

79 Philippe Joseph Salazar, *Paroles armées*, Paris, Lemieux éditeur, 2015.

80 Eugénie Bastié, « Le profil inattendu des djihadistes français », *Le Figaro* du 18 novembre 2014.

- 81 « Les recrues de Daesh sont plus éduquées qu'on ne le pensait », *Le Monde* du 6 octobre 2016.
- 82 Cf. entre autres : Pierre-Jean Luizard, *Le Piège Daech. L'État islamique ou le retour de l'Histoire*, op. cit.
- 83 Frederic Winslow Taylor, *Principes d'organisation scientifique*, op. cit., p. 25.
- 84 Henry Le Chatelier, préface de la traduction française de l'ouvrage de Frederic Winslow Taylor, *Principes d'organisation scientifique*, op. cit., p. 3.
- 85 Cf. Pierre-Jean Luizard par exemple, *Le Piège Daech. L'État islamique ou le retour de l'Histoire*, op. cit.
- 86 John Langshaw Austin nomme « performatifs » les énoncés de langage qui produisent les actions qu'ils énoncent. Dire « je t'aime » ne relève pas d'un acte de langage qui se contente de décrire, il produit ce qu'il énonce. Par la suite, Austin en vient à considérer que tout acte de langage détient un certain degré de performativité. John Langshaw Austin, *Quand dire, c'est faire* (1962), Paris, Seuil, 1970.
- 87 Les métiers du journalisme sont les premières victimes de ce système de désinformation des citoyens. Cf. les journées de l'Appel des appels des 30 septembre et 1^{er} octobre, « La sécurité est ailleurs », <http://www.appeldesappels.org>.
- 88 Cf. Roland Gori, « Les industries de la culture ont-elles prospéré sur l'échec de l'éducation populaire ? », *Éducation populaire une utopie d'avenir*, Paris, Les liens qui libèrent, 2012, p. 109-130.
- 89 Jean Jaurès, « La question religieuse et le socialisme », art. cité, p. 120.
- 90 Albert Camus, *Le Mythe de Sisyphe*, op. cit.
- 91 Albert Camus, *ibid.*, p. 46.
- 92 Albert Camus, *ibid.*, p. 34.
- 93 Albert Camus, *La Peste* (1947), Gallimard, Paris, 1959.
- 94 Albert Camus, *Le Mythe de Sisyphe*, op. cit., p. 23.
- 95 Franz Kafka, *Le Terrier* (1923), Paris, Gallimard, 2016.
- 96 Elisabeth Roudinesco, « Il y a un désir inconscient de fascisme dans ce pays », *L'Obs*, 30 avril 2016.
- 97 Albert Camus, *À Combat. Éditoriaux et articles, 1944-1947*, op. cit., 2002, p. 637.
- 98 Cf. Mathieu Magnaudeix « Emmanuel Macron, la politique par les algorithmes », <https://www.mediapart.fr/journal/france/041016/emmanuel-macron-la-politique-par-les-algorithmes>.
- 99 Albert Camus, *À Combat. Éditoriaux et articles, 1944-1947*, op. cit., p. 639.
- 100 Léon Blum « Épilogue. Le centenaire 1848 : Léon Blum célèbre la République » (1948), in *1848, le printemps des peuples*, anthologie présentée par Jean-Claude Caron, Paris, Le Monde, 2012, p. 216.
- 101 Jean Jaurès, *L'Armée nouvelle*, Paris, L'Humanité, 1915.
- 102 Franz Kafka, *Le Souci du père de famille*, op. cit.
- 103 Günther Anders, *L'Obsolescence de l'homme*, II, op. cit., p. 15.
- 104 Günther Anders, *L'Obsolescence de l'homme. Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle* (1956), Paris, Éditions de l'Encyclopédie des nuisances, 2002, p. 37.
- 105 Siegfried Kracauer, *Les Employés* (1929), Paris, Les Belles Lettres, 2012, p. 33.
- 106 Walter Benjamin, « Un outsider attire l'attention : *Les Employés* de S. Kracauer », in *ibid.*, p. 129-136.
- 107 Hannah Arendt, *Eichmann à Jérusalem*, op. cit. ; cf. aussi le remarquable commentaire qu'en propose Corey Robin, *La Peur. Histoire d'une idée politique*, op. cit.

Que devient le sujet dans « un monde sans esprit » ?

« Il est, en effet, difficile de concevoir comment des hommes qui ont entièrement renoncé à l'habitude de se diriger eux-mêmes pourraient réussir à bien choisir ceux qui doivent les conduire ; et l'on ne fera point croire qu'un gouvernement libéral, énergique et sage, puisse jamais sortir des suffrages d'un peuple de serviteurs¹. »

Camus avait l'habitude de dire que « les méthodes impliquent des métaphysiques », qu'elles détiennent, à leur insu, les conclusions qu'elles feignent de ne pas connaître. Ainsi en va-t-il, aujourd'hui, de la *rationalisation technico-financière* des pratiques du travail social, du soin ou de l'éducation. Adossées à des protocoles, calibrées sur une pensée « assurantielle », « actuarielle », transformant les subjectivités en configurations probabilistes d'informations numériques, capturées par un dispositif gestionnaire dont elles doivent apprendre la langue et la grammaire, les pratiques thérapeutiques deviennent quantifiables, homogènes, abstraites, anonymes, interchangeables, rationnelles et techniques... jusqu'à l'absurde !

À la manière de Camus, je dirais « l'horreur vient en réalité du côté mathématique de l'événement ». On travaille sur des « populations », on traite des « facteurs de risques », on vise, à tout prix, l'utile et le comptable, le court terme et les résultats immédiats, l'efficace et le « pas cher ». La critique de ce rationalisme morbide, de cette logique *technicienne* dominante, de cette tyrannie des normes comptables et bureaucratiques, de ce positivisme politique, de ces dispositifs de servitude volontaire, a été faite tant de fois, hurlée par tant de voix, qu'il semblait que l'on n'aurait plus à y revenir. Surtout après un changement de gouvernement dont nous pensions, naïvement, qu'il aurait pu être un *changement de régime*. Un changement de régime de la parole politique qui aurait retrouvé ses droits, ses droits citoyens, sa vivacité subjective.

Nous avons cru, naïvement, que l'administration des humains allait, enfin, s'effacer devant le *politique*, soit ce qui relie les subjectivités entre elles. Ce faisant, nous avons cru naïvement que la dimension *artisanale* de nos métiers allait nous être rendue, autorisée qu'elle serait après un retour d'exil. Au lendemain des élections, il nous fallut déchanter : le long dialogue des humains demeurerait toujours en suspens, répudié par le réalisme, l'utilitarisme

et le pragmatisme de la mondialisation. À nouveau, nous fûmes sommés de rester *techniciens*. Or, nous ne saurions nous contenter d'être techniciens, nous qui sommes travaillés par *la matière* avec laquelle nous œuvrons, la parole. Nous qui sommes requis de devoir accueillir dans nos métiers la contingence de l'art, le tour de main de l'artisan, la fragilité complexe des pluriels singuliers. Nous improvisons dans ces rencontres qui, à l'instar de la rencontre amoureuse et de la création artistique, ne se commandent pas, ne se prescrivent pas, ne sont jamais, heureusement, *conformes et prévisibles*.

Revenons à notre expérience pilote et ses bracelets électroniques. Ils surveillent, ils contrôlent, ils façonnent, ils normalisent les comportements. Ils tendent à remplacer la conscience morale et le guide de la raison. La technique est devenue moralisatrice, comme le souhaitaient, déjà, les ingénieurs du XIX^e siècle². Le message d'émancipation des Lumières, qui invitait à sortir de l'état de minorité en ne se fiant qu'à sa raison critique et à sa conscience morale, paraît bien obsolète. L'appareil économise d'avoir à penser et à juger. Pour combien de temps ? Eh bien, pour le temps, semble-t-il, au cours duquel on porte cet appareil : « *L'efficacité de ces bracelets électroniques est loin d'être prouvée. Aux États-Unis, où ils sont utilisés depuis dix ans, les études indiquent un résultat positif mais qui ne dure pas. Dans le Dakota du Sud par exemple, seuls 5 % des condamnés boivent pendant la période où ils portent l'appareil. Mais après l'avoir enlevé, leur taux de récidive est assez proche des autres personnes condamnées pour un crime lié à l'alcool*³... »

La machine comme guide surmoïque, prothèse morale portable, a l'énorme avantage de pouvoir plus facilement être enlevée qu'un *habitus* produit par des identifications, de l'angoisse et de la culpabilité. Mais, pour être efficace, le contrôle par ces automatismes doit être permanent, inscrit définitivement entre cuir et chair. Finalement, entre les machines de toutes sortes qui nous incitent à consommer, et celles qui régulent nos excès, nous ne sommes que la *matière première* dont le cannibalisme post-civilisationnel a besoin pour fonctionner. Günther Anders, encore, en avait eu l'intuition : « *Une humanité qui traite le monde comme "un monde bon à jeter" se traite elle-même comme une "humanité bonne à jeter"*⁴. » Toute nouvelle publicité devient, à ce moment-là, « un appel à la destruction », et l'absence de pitié se transforme en vertu !

Cette absence de pitié est également encouragée par la fureur de l'homme, et son *ressentiment* né de son aliénation aux machines. Günther Anders a parfaitement analysé les processus par lesquels la fureur de destruction à l'endroit des machines est l'objet d'un *tabou* dans nos sociétés qui l'empêche de s'exercer directement sur la « machinerie » aliénante du travail. En lieu et place de la destruction des machines par ceux qui en subissent les *effets* de réification, la fureur de l'homme se retourne contre lui-même et contre les autres humains. Ce besoin de *vengeance* contre les machines se déplace sur le monde matériel et symbolique humain, conduisant à « *une hausse brutale de*

*l'envie positive de détruire, pour ne rien dire de l'indolence dont on fait preuve désormais à l'égard de la destruction [...], par exemple, l'indifférence à l'égard d'un anéantissement total par une éventuelle guerre nucléaire*⁵ ».

Cette haine de la machine dont parle Günther Anders, je la verrais, aujourd'hui, étendue à l'ensemble des *appareils matériels et symboliques* qui normalisent et standardisent notre existence humaine, qui nous *spolient* dans notre capacité de créer par nous-mêmes, et en nous contraignant à nous fabriquer selon la logique des choses. Nous sommes ainsi privés de la responsabilité morale et de la liberté de nos actions, actions réduites à des *services* prescrits, et aujourd'hui toujours davantage prescrits par des standards. Nous sommes devenus les *serviteurs* des machines matérielles et symboliques qui commandent les actions auxquelles nous devons nous soumettre. Ce monde des choses qui impose sa marque de fabrique sur la production humaine, la production humaine dans les deux sens du terme, ce monde des choses a lui-même changé. La « *liquidation des produits* » fait « *à travers la gorge* » des humains, écrit Günther Anders, un « *monde préparé [qui] coule à l'état liquide, [et] celui qui n'a plus besoin de déglutir, celui-là est déjà si profondément chloroformé que plus aucun sentiment de non-liberté ne s'élève en lui*. On nous a même volé le sentiment d'être volés – voilà pourquoi nous semblons libres⁶. »

Nous sommes allés tellement loin dans le désenchantement du monde et dans la désacralisation de l'univers et des objets et êtres vivants qui nous entourent que nous sommes maintenant face à la nudité d'une raison purement instrumentale. Le terrorisme tombe d'ailleurs lui aussi dans cette rationalité instrumentale, puisqu'il fait feu de tout bois et ramasse tout pour nourrir son combustible de la terreur. Ils appartiennent bien à la même civilisation, notamment dans une certaine lucidité féroce dans la conception du monde actuel. Cette perte de sens de l'existence, de direction et de valeurs. Cette perte de morale et d'intelligence critique du monde est quand même ce qui nourrit aussi bien la guerre de tous contre tous sur le marché de la compétitivité et de la flexibilité, qui démolit les protections et qui favorise l'émergence de révolution conservatrice, qui en définitive fait partie de la même niche culturelle que la montée des extrêmes droites, des racismes, des nationalismes, etc. Nous avons perdu des raisons d'espérer. La férocité du réalisme est presque partout présente.

Comment ne pas rendre hommage à la perspicacité de Günther Anders écrivant : « *Être sans pitié est devenu pour nous un impératif moral*⁷ ». Détruire est devenu une « vertu » pour permettre la consommation et la production. En retour, la consommation et la production incitent à la destruction, jusqu'au pire ! Nous y sommes.

La civilisation mécanique conduit l'homme au dernier degré de sauvagerie, écrivait Camus, au lendemain du lancement de la bombe atomique sur Hiroshima. La civilisation mécanique a retiré à l'humain l'éthique traditionnelle de la mauvaise conscience et de la responsabilité de ses actions,

désormais prescrites comme des services dont la promesse d'*efficacité* garantirait l'usage. Mais il faut se défaire de l'illusion selon laquelle ce n'est qu'au sein de ces grands événements de l'histoire que le destin de l'humanité est scellé. Siegfried Kracauer montre la prolétarianisation, les contradictions politiques et idéologiques de ce groupe social à partir des minuscules catastrophes du quotidien. Il écrit : « *Ce sont [...] les catastrophes minuscules dont se compose la vie quotidienne qui les influencent [ces humains] plus profondément et plus durablement, et leur destin est suspendu sans nul doute à la série des événements miniatures*⁸. » Leur destin est le nôtre aujourd'hui.

Et que nous révèlent ces « catastrophes minuscules » des employés hier, de presque tous les travailleurs aujourd'hui ? Si ce n'est que la fameuse rationalisation des actes professionnels dans l'univers capitaliste, la prolétarianisation des conditions de vie et de travail, entrent en contradiction avec les valeurs et les idéologies bourgeoises d'émancipation. C'est cette déchirure tragique entre les conditions matérielles et symboliques de leurs vies et les idéaux fantômes de leurs aspirations passées qui jettera une bonne partie de ce groupe social dans les bras d'Hitler. Dans un « monde sans âme », lorsque la religion ne suffit plus, lorsque les illusions libérales s'évaporent, le « soupir des créatures opprimées » souffle dans les voiles du tyran. Prenons l'exemple porté à l'écran par Philippe Faucon dans son film *La Désintégration*. Le scénario du film illustre ce que bien des analyses sociologiques démontrent : dans une cité, trois jeunes basculent dans l'islam djihadiste et succombent à l'ensorcellement d'un jeune prêcheur. Le premier a un casier judiciaire et le sang chaud, il dérive. Le second est un petit Blanc en perdition, en pleine crise d'adolescence et en révolte contre sa « race » et sans doute sa classe. Le troisième, le plus intéressant, se persuade progressivement, sous l'influence du prêcheur, que son nom et son origine arabes sont la cause de ses échecs à trouver un stage pour terminer sa formation professionnelle. Il y a le « poison » de la propagande sectaire, le charisme du recruteur. Mais il y a aussi toute la rhapsodie des révoltes, des humiliations et des souffrances existentielles que la République ne parvient plus à traiter. Elles sont les « énergies » renouvelables de toutes les insurrections révolutionnaires et contre-révolutionnaires.

Le film est quelque peu dépassé. La « radicalisation » passe plus volontiers aujourd'hui par le Web, elle peut être plus rapide, voire instantanée. Il n'empêche, le scénario du film a été précédé d'une longue enquête de terrain, et la dynamique demeure la même. Il n'est pas nécessaire que l'humiliation sociale provienne d'un échec authentique, le *déclassement* réel ou ressenti peut suffire. La sécurité a été perdue avec le déclin, voire la fin des *convictions*, des fictions qui permettaient d'éponger le malaise social, et de traiter les angoisses existentielles. Sans imaginaire collectif, une civilisation dénutrie de sa consistance symbolique devient la proie facile de prédateurs fascistes.

Simone Weil, quelques années après Kracauer, avait montré que l'accroissement des frais généraux dans les entreprises s'était manifesté par l'aggravation toujours plus forte du recrutement, puis du chômage des « employés ». Les *Écrits sur l'Allemagne. 1932-1933*⁹ de Simone Weil complètent le travail de sociologie de Kracauer : l'ouvrier ou le petit-bourgeois n'a pas un coin de sa vie privée qui demeure hors de l'atteinte de la crise. La société allemande tout entière se trouve prise dans des rapports économiques et politiques, produisant frustrations, humiliations, colères et désespoir que les partis et syndicats hitlériens sauront exploiter. Simone Weil constate que la crise qui sévit à ce moment-là n'a d'autres effets que de pousser à des sentiments révolutionnaires sans débouchés politiques possibles. Elle note cette « *contradiction apparente* » entre « *la convergence de toutes les pensées sur le problème politique* », et « *l'absence d'agitation, de discussions passionnées dans les rues ou les métros, de lecteurs se jetant anxieusement sur leur journal, d'actions ébauchées ou seulement concertées*¹⁰ ». Contradiction donc entre une situation de crise politique et une absence d'élaboration politique de la crise. Nous savons que le nazisme « fera son miel » de cette « contradiction » que perçoit comme telle Simone Weil. Elle note que le mouvement national-socialiste est « *composé, comme il résulte de son essence même, des intellectuels, d'une large masse de petits-bourgeois, d'employés de bureau et de paysans et d'une partie des chômeurs ; mais, parmi ces derniers, beaucoup sont attirés surtout par le logement, la nourriture et l'argent qu'ils trouvent dans les troupes d'assaut*¹¹ ». La propagande nazie ramasse de manière rhapsodique tous les mécontentements, les humiliations, les frustrations et les colères hétérogènes de ces « masses » sociales déchirées entre les conditions réelles de leurs situations et les promesses fantômes des idéaux culturels qui les hantent. Aujourd'hui, c'est Daesh et la nébuleuse terroriste qui offrent aux « paumés » de notre civilisation, dénutrie de mythes et d'avenir, le sexe, l'argent, les uniformes, les rêves de gloire et d'héroïsme, les mythes ancestraux... qui se terminent en cauchemars.

Lorsque les crises économiques, sociales, politiques surviennent, que les « travailleurs sans travail » ou « par intermittence » se font de plus en plus nombreux, le risque est grand de les voir rechercher une reconnaissance matérielle et symbolique dans les formes les plus régressives et violentes des partis (ou des « religions ») de masse. Les propagandes de ces partis totalitaires assurent aux masses d'individus atomisés, meurtris, humiliés, instabilisés et indéfinis dans leur existence, un moyen d'identification et de repérage, restaurant leur estime d'eux-mêmes, produisant de nouvelles illusions de cohérence et de sens de la vie. Le risque de voir, en périodes de crises sociales et économiques, des individus esseulés et désillusionnés se jeter dans les bras des pires « sectes » sanguinaires, ou des partis totalitaires,

est en germe dans l'organisation même d'une société exclusivement organisée par le travail. Quand le travail vient à manquer, les « orphelins » déplacent sur d'autres scènes les habitus primitivement acquis sur les lieux professionnels. D'où l'importance essentielle, selon moi, de créer d'autres conditions d'existence au sein desquelles puissent se déployer des *œuvres* (artisanales et artistiques) *et des actions* (éthico-politiques) qui n'obéissent pas à la seule logique du travail. Faute de quoi, à l'occasion de violences collectives, les individus, ayant perdu la capacité de penser le monde et les autres avec d'autres catégories que celles du travail, pourraient froidement, rationnellement et techniquement, exécuter les actes criminels les plus abominables.

*Eichmann à Jérusalem*¹² montre un « carriériste » ordinaire devenu grand inquisiteur du Mal, un petit homme médiocre et arriviste, captif d'une morale cynique autant que conformiste, monstrueux autant que banal, qui a bénéficié de coopérations et de complicités odieuses au sein de toutes les couches sociales allemandes, dans la plupart des pays occupés, et jusqu'au sein des communautés juives. Telle est la thèse d'Hannah Arendt qui lui valut l'hostilité que l'on sait, et qui ne cesse aujourd'hui encore de se manifester. Je ne voudrais pour l'instant ne retenir qu'un point de cette terrible analyse proposée par Arendt : « la banalité du mal », qui conduit des individus, aussi ordinaires et médiocres qu'Eichmann, à participer à l'extermination de millions d'êtres humains s'inscrit aussi dans une logique sociale de division du travail excluant le jugement et la capacité de penser au profit de la rentabilité utilitaire la plus monstrueuse. Eichmann le revendique : « *Le langage administratif est mon seul langage*¹³ ». Cette infirmité éthique qui est la sienne s'accompagne d'une incapacité à créer : « *Il disait toujours la même chose, avec les mêmes mots. Plus on l'écoutait, plus on se rendait à l'évidence que son incapacité à parler était étroitement liée à son incapacité à penser — à penser notamment du point de vue de quelqu'un d'autre. Il était impossible de communiquer avec lui, non parce qu'il mentait, mais parce qu'il s'entourait du plus efficace des mécanismes de défense contre les mots et la présence des autres et, partant, contre la réalité en tant que telle*¹⁴. »

Je ne fais que forcer le trait des propos d'Arendt en les mettant en relation avec ses travaux précédents : lorsque la fabrication et le travail priment sur tout le reste, l'instrumentalisation produit une morale odieusement utilitariste où tout perd sa valeur intrinsèque et indépendante, tout se dégrade en moyens, jusqu'à l'homme. Adolf Eichmann déclare à l'issue de son procès : « *Je ne suis pas le monstre qu'on fait de moi. Je suis victime d'une erreur de raisonnement.* » Cette déclaration, rapportée par exemple par Harald Welzer¹⁵, est loin d'être une exception parmi les grands et monstrueux criminels génocidaires qui ont sévi pendant la Seconde Guerre mondiale, mais aussi au Rwanda, en Bosnie, en Serbie, en Croatie, au Moyen-Orient... et ailleurs. La plupart incriminent la situation qui les a conduits à faire de la mort et de la destruction... un métier ! Les lois, les règlements, les normes, en vigueur dans

la situation les invitent à exécuter leurs actes non plus par passions idéologiques ou motivations personnelles, mais sous la forme d'*un travail technique*. Erving Goffman¹⁶ avait déjà montré que le « détachement » par rapport à l'acte à accomplir constituait une condition essentielle de l'activité professionnelle. Cette « distance au rôle » présente dans de nombreuses activités professionnelles, potentiellement éprouvantes par la sympathie à laquelle elles invitent, se révèle essentielle pour neutraliser les émotions. Un habitus purement rationnel et technique, couplé à une morale de soumission et d'obéissance, peut conduire à l'exécution d'ordres absurdes ou abominables¹⁷. Les récits des meurtres de masse accomplis par des unités nazies, et analysés par Harald Welzer déjà cité, mettent en évidence que la situation est appréhendée par les exécuteurs comme *un problème technique à résoudre*. C'est un travail qu'accomplissent les criminels génocidaires, une somme d'actes fragmentés et rationalisés à exécuter avec, parfois, « *cet amour du détail technique, qu'on rencontre fréquemment dans l'évocation des exécutions, [et qui] reflète combien les victimes apparaissent peu, dans ces récits, comme des personnes dotées de caractéristiques ou même de visages [...]. En ce sens, la précision dans les détails techniques va de pair avec la description à la fois stéréotypée et floue des victimes*¹⁸ ».

La technicisation du meurtre, couplé à l'assujettissement à un dispositif de soumission à une chaîne de production des assassinats, associée à une division du travail qui sépare les tireurs des armuriers et des gardiens qui accompagnent les victimes, connectée à une « morale » utilitaire, conduit les « tueurs » à réaliser leurs actes comme ils l'ont toujours fait « au travail ». Les recherches, comme celles de Welzer, montrent qu'au fur et à mesure le processus de mise à mort à la chaîne s'est standardisé et organisé sur le modèle de la professionnalisation et de la normalisation techniques. Tout est réglé « pragmatiquement ». C'est ce pragmatisme qui conduit à traiter de manière *indifférenciée* des activités et des personnes qui conduit aux travaux des meurtres. La prolétarianisation des consciences était en place : avant, l'homme était tout, maintenant, c'est le système, aurait pu dire Taylor !

Je souhaiterais éviter tout malentendu. Je ne dis pas que le génocide nazi est une production du taylorisme, ni davantage que le libéralisme, qui a favorisé l'organisation sociale des rapports humains sur le modèle de la « société du travail », est un terrorisme à la Daesh. J'essaie simplement de montrer que les processus qui participent à la construction des subjectivités sont dans un rapport étroit avec la société dans laquelle vivent les individus, la manière dont ils sont socialisés et gouvernés. Dans nos sociétés, l'hégémonie culturelle du néolibéralisme contraint à un pragmatisme technico-financier d'autant plus dangereux que l'histoire a montré à quelles extrémités pouvait conduire la déshumanisation des plus vulnérables. Que serait un monde guidé par le seul intérêt, le seul calcul, le seul profit, la seule raison pratico-formelle ? Ce serait « un monde sans âme », ce serait « un monde sans esprit », ce serait « un monde sans cœur ».

Ce serait ce monde monstrueux et utilitaire que décrit un pamphlet de Jonathan Swift. En réaction à l'effroyable misère que subissait l'Irlande sous domination anglaise au XVIII^e siècle, Swift en vint à une *Modeste Proposition*. Dans ce pamphlet satirique et féroce, Swift en vient à considérer, de manière *réaliste et utile*, qu'en sacrifiant l'un de ses malheureux enfants affamés, et promis au pire avenir de délinquance et de misère, en le transformant en « nourrisson de boucherie », chaque famille pourrait assurer sa survie, et celle des autres de ses enfants. Dans un monde où ne régnerait qu'une morale utilitaire, sans amour, sans amitié, sans rêve et sans idéal, l'humain se trouve conduit à un *cannibalisme généralisé*. Ce pamphlet satirique de Swift se révèle d'autant plus terrible que deux siècles après sa parution, lors des terribles famines d'Ukraine, des paysans voués à mourir de faim mangèrent leurs propres enfants morts.

Les terroristes et les criminels de guerre font-ils autrement que le suggère la terrible « solution » de Swift quand ils établissent leurs stratégies de combat et accomplissent leurs meurtres de masse des populations civiles ? La matière humaine, quantifiée et instrumentalisée, est *exploitée à mort* pour servir leurs funestes projets, sans états d'âme, sans d'autre calcul que celui d'obtenir puissance et anéantissement, sans autre rêve que de détruire. Il y a d'ailleurs dans les meurtres de masse des terrorismes actuels une pensée bien souvent *affairiste*, qui ne néglige pas les calculs et les affaires, des *entreprises de terreur* recherchant sur le marché du néant les prébendes et les monopoles. Il y a aussi les « petits avantages » que tirent de médiocres individus de leurs actions criminelles, tel Eichmann, « être borné, insignifiant, qui s'exprime par clichés et s'enorgueillit, paradoxalement, d'être sous les projecteurs¹⁹ ». Que dire, aujourd'hui, de la publicité considérable faite par les médias à quelques petits « malfrats » reconvertis dans les crimes terroristes ? La fréquence d'anciens délinquants dans ces meurtres de masse n'est pas imputable simplement aux processus de « radicalisation » des prisons. Elle est aussi consubstantielle à la pathologie antisociale : la reconnaissance sociale est au cœur de la problématique des délinquants.

Où sont passés les rêves de gloire et de puissance d'antan, les actions d'éclat et le sens de l'honneur des « guerriers » d'antan ? Ont-ils seulement existé ? Une chose est sûre, la passion est triste depuis le début du XX^e siècle. La force amplifie les effets de l'action sans agrandir la noblesse du rêve qui les impulse.

Est-ce d'ailleurs, ces actes, ce que nous appelons des rêves, à moins que ne soit le prolongement de leur échec ? Les meurtres de masse et les crimes de guerre sont des *faits* d'insomniaques. Vigiles, mais infirmes ; violeurs mais impuissants ; tueurs mais déjà morts. Exsangues des pulsions de vie. Éros trépassé par Thanatos. Ce nihilisme est parfois tellement évident qu'il faisait dire, très justement, à Stefan Zweig que : « *L'ascète est le type le plus dangereux de dictateur. Celui dont la vie n'est pas pleinement humaine, celui qui ne se pardonne rien, se montrera toujours intransigeant à l'égard des*

autres²⁰. » L'idéologue et le « théologue » peuvent facilement devenir féroces et inhumains, leur « secret », écrit encore Stefan Zweig, « *c'est le secret éternel des dictateurs : la terreur*²¹ ». Ils en deviennent parfois les professionnels « rationnels ».

Au point où nous sommes parvenus, une chose est sûre : ce n'est pas la technique seule qui nous libérera des contraintes économiques, sociales et politiques qui limitent et entravent la vie des individus. Le ^{xx}e siècle a payé très cher les illusions du ^{xix}e siècle, qui voyaient dans le progrès de la technique et de la rationalisation des manières de produire, de se comporter et d'être, le viatique du bonheur de l'humanité, la nouvelle religion qui sauverait le monde de la misère matérielle et symbolique, qui étendrait la civilisation des Lumières à la planète entière. Les deux guerres mondiales ont fait litière de ces dangereuses illusions. Dès la fin du ^{xix}e siècle d'ailleurs, des voix se sont élevées pour dénoncer cette illusion selon laquelle le progrès technique serait synonyme de progrès de l'humanité, de progrès dans la vie de l'esprit.

Un message angoissé et critique qui revient en boucle durant la dernière partie de ce ^{xix}e siècle était que *le progrès n'éradique pas la pauvreté*. Conservateurs et socialistes se retrouvaient pour dénoncer, en France comme en Allemagne, la régression culturelle, l'ébranlement des valeurs nationales et familiales, les facteurs de dissociation sociale et la paupérisation des masses qu'apporte paradoxalement l'accroissement prodigieux de la production de richesses²². L'échec politique à régler le problème de la pauvreté des masses par l'accroissement des richesses collectives affectait également la foi dans la science positive. Cette science, qui prétendait résoudre les misères sociales par le progrès technique, s'est révélée impuissante face aux puissances d'argent. Dans le même mouvement, et paradoxalement, le progrès a creusé les inégalités sociales, accroissant la richesse de quelques-uns et la misère du plus grand nombre. Brunetière a beau jeu de dénoncer dans un autre article, publié cette fois dans *Le Figaro* : « *Les progrès de l'industrie qui sont ceux de la science [...] ont créé dans le monde entier des formes nouvelles de misère, plus aiguës, plus intolérables*²³. » Cette misère des masses n'est pas seulement matérielle, mais aussi symbolique, affective et morale. « Un monde sans esprit » fut la tragédie de la première moitié du ^{xx}e siècle qui contribua aux massacres des deux guerres mondiales. Aujourd'hui encore, son spectre hante notre époque. La dérégulation morale, le désenchantement politique, la prolétarianisation généralisée des existences, la fragmentation des liens d'appartenance culturelle, offrent des parts de marché inédites à des offres théofascistes jusque-là relativement marginales. La puissance mobilisatrice de ce type d'offres « fascistes » peut se retrouver aisément, avec des particularités propres à chaque époque et à chaque organisation, dans les critiques et les mystiques implacables des partis totalitaires.

Quelques mois avant son suicide, exilé au Brésil et désespéré de voir les hordes mécaniques d'Hitler envahir l'Europe, Stefan Zweig le proclame solennellement : « *Les événements des dernières années ont changé*

notablement nos idées sur la valeur des mots “civilisation” et “culture”. Nous n’avons plus envie d’en faire les synonymes d’“organisation” et de “confort”. Rien n’a davantage contribué à cette fatale erreur que la statistique qui, science mécanique, calcule le revenu d’un pays et la part de chacun dans ce revenu, le nombre d’autos, de salles de bains, de radios, de primes d’assurances par tête. D’après ces tableaux, les peuples les plus civilisés seraient ceux qui ont la plus forte production, qui ont la plus grande consommation et le revenu individuel le plus élevé. Mais il manque à ces tableaux un élément important, le calcul du sentiment humain, qui d’après nous donne l’échelle réelle de la culture et de la civilisation²⁴ », et il ajoute : « Nous ne sommes donc plus disposés à classer un peuple selon sa puissance industrielle, financière ou militaire, mais au contraire à placer le degré d’exemplarité d’un pays dans ses sentiments pacifiques et ses dispositions humaines²⁵. »

Ce constat mélancolique de Stefan Zweig se révèle aux antipodes de l’angélisme exterminateur de Taylor et de ses disciples, qui voient dans la puissance de la technique organisatrice et la rentabilité des comportements la solution miracle aux maux de nos sociétés industrielles. Non sans, au passage, accroître la prolétarianisation de l’ensemble des activités humaines par une organisation bureaucratique qui n’est que le médium où se réalise la réification des rapports humains. Cette réification de l’humain rejoint, par une autre voie, la destruction des populations civiles, otages des guerres et des terrorismes. La pulsion de mort, à l’œuvre dans la grande aventure humaine, a trouvé dans la civilisation technique les moyens d’une satisfaction incommensurable.

La technique a atteint un tel degré d’autonomie, elle se trouve tellement asservie et sacralisée à la fois à la religion du marché qu’il pourrait sembler ironique d’en attendre la moindre « régulation » sociale, durable et humanisante. Elle est tout entière tournée vers cette « force » dont nous avons vu avec Simone Weil qu’à s’accomplir jusqu’au bout elle produisait des cadavres. Cela ne veut pas dire que nous n’ayons pas à nous en servir, mais seulement que son usage ne saurait suffire à créer et réguler le lien social. Bien au contraire, l’histoire montre que la civilisation technique des mœurs conduit à la dérégulation sociale et à l’esseulement des humains. Il faut qu’il y ait un humain au bout de la technique pour qu’elle puisse servir la cause d’une socialisation des individus.

C’est bien pourquoi les mesures sécuritaires prises pour lutter contre les terrorismes ne sauraient être suffisantes, elles appartiennent de pied en cap à la même civilisation technique qui a favorisé l’émergence de ces mouvements. La technique neutralise, objective, chosifie les sujets humains, introduit entre eux une distance d’autant plus grande que les inégalités sociales sont fortes. Les meurtres génocidaires, les crimes de masse ont montré cette déshumanisation des victimes par des bourreaux qui les exécutent de manière *professionnelle*²⁶, comme des techniciens du néant. Je le dis, et le répète, car

nous avons vite, tous, tendance à l'oublier.

La technique est indispensable aujourd'hui dans nos sociétés modernes, mais ce n'est pas d'elle que nous devons attendre l'humanité de l'homme. La passion aveugle du bien-être et de la tranquillité pourrait bien conduire les citoyens « à s'éprendre d'un amour désordonné pour l'ordre²⁷ », comme l'écrivait Tocqueville. Non seulement à la suite de révolutions sanglantes, comme il l'évoquait, mais tout simplement dans la monotonie des civilisations techniques, et plus encore face aux terrorismes et au chaos qui pourraient les menacer. Et ce d'autant plus que, dans les détails de la vie quotidienne, nous nous sommes « familiarisés » avec la servitude qu'impose, en douceur et insidieusement, la civilisation technique. Là encore, j'insiste : les normes et les habitus acquis sur les lieux du travail dans « une société du travail » sont transférés ensuite sur toutes les autres scènes sociales.

Cette solution *technicienne* s'est développée à un rythme de plus en plus rapide à partir de la deuxième révolution industrielle, le XIX^e siècle l'a portée avec enthousiasme et effroi, et depuis nous n'en finissons pas d'être modernes et antimodernes. Tout se passe comme si, depuis ce siècle où l'horizon du progrès de l'esprit accompagnait la malédiction de la pensée totalitaire, nous n'en finissons pas de nous débattre avec les fanatismes des « religions » de la technique et du marché, renouvelant ainsi les guerres de Religion des siècles précédents. Ces « religions de la technique et du marché » ont fabriqué leurs propres monstres qui, aujourd'hui, s'emparent de la crise des valeurs pour semer la terreur. Face aux *technofascismes* émergent aujourd'hui des *théofascismes* qui se révèlent comme l'ombre portée du rationalisme économique, et de l'administration technique des humains. Il y a entre ces deux « fascismes » la parenté d'une tyrannie, pour l'un douce et insidieuse, pour l'autre brutale et obscène. Tocqueville, encore, avait eu l'intuition de ce noyau de tyrannie propre à *certaines formes* de gouvernement démocratiques par les mœurs : « Des chaînes et des bourreaux, ce sont là les instruments grossiers qu'employait jadis la tyrannie ; mais de nos jours la civilisation a perfectionné jusqu'au despotisme lui-même, qui semblait pourtant n'avoir plus rien à apprendre²⁸. »

Aujourd'hui où notre culture s'éloigne toujours plus d'une conception *tragique* de l'humain au profit d'un modèle technique, instrumental et économique, la prise en charge des souffrances psychiques et sociales s'éloigne toujours plus des pratiques de soin psychique, au profit d'une simple gestion des risques fondée sur l'épidémiologie des populations, leurs profils différentiels, leurs vulnérabilités sociales et génétiques, leurs dysfonctionnements neurocognitifs. Dans une « société de contrôle » régie par la technique, « l'orthopédie sociale » tend à remplacer le soin.

Cette « langue », qui tend aujourd'hui à coloniser tous les secteurs de nos vies culturelles et tous les dispositifs de sub-jection, prétend faire fi de la *dimension fabulatrice*, feint d'ignorer les rêves et les cauchemars qu'elle véhicule, prétend rendre compte directement du réel sans avoir à l'interpréter,

à le façonner et à l'inventer par le langage et la parole. Elle est constituée de pied en cap par un système formel, une combinaison de signaux numériques. Cette traduction numérique de nos activités réduit le langage qui donne le monde, sa richesse sensible, au code binaire. Elle participe d'une hégémonie culturelle qui installe et légitime, insidieusement, des logiques de domination sociale et politique. Adorno écrivait : *« ce que l'on ne dit pas, c'est que le terrain sur lequel la technique acquiert son pouvoir sur la société est le pouvoir de ceux qui la dominent économiquement. De nos jours, la rationalité technique est la rationalité de la domination même. Elle est le caractère coercitif de la société aliénée »*²⁹.

Cet impérialisme de la langue technique, qui passe la plupart du temps par le traitement numérique des informations, accompagne la recomposition des mœurs et des pratiques sociales qu'exigent la nouvelle culture du capitalisme financier et ses logiques de domination. Cette réduction de la parole à la technique menace l'humanité dans l'homme dont les récits et les histoires prenaient soin.

Faute de dispositifs où il puisse retrouver ses *marques*, le sujet humain se précipite dans les bras des partis de masse, des mouvements totalitaires³⁰. L'angoisse de vivre, comme celle d'exister, est la condition tragique de l'humain qui se doit de reconnaître que *« dans toute langue subsiste une énigme qui fait de chacun un étranger dans la terre de ses énoncés »*³¹. Il faut une stabilité certaine pour supporter cet exil de chacun avec sa langue intime. C'est le rôle, entre autres, de la culture et de l'éducation de construire cette stabilité, cette assurance d'un territoire individuel d'autant plus nécessaire qu'il repose sur des illusions et des fictions. Lorsque les valeurs matérialistes libérales de raison, de progrès, d'autonomie, de liberté, d'universalité, tendent à dépérir sous l'impact de crises économiques et politiques, lorsque l'utopisme et l'optimisme dont elles se nourrissaient tendent à s'effriter sous les coups féroces de critiques qui révèlent l'hypocrisie de ces valeurs, de nouvelles forces captent l'énergie de ces révoltes. À l'instar des romantiques, des penseurs politiques comme Maurice Barrès ont pu faire le lit du boulangisme, puis d'un « fascisme à la française », en plaçant ces révoltes sous l'étendard d'un « socialisme nationaliste »³². Aujourd'hui, le salafisme djihadiste tente de capter ces révoltes sociales et politiques sous l'emblème de particularismes « religieux » et ethniques. Il s'agit toujours de la même volonté politique d'affirmer fortement une originalité opprimée. Les oppressions diverses et variées, réelles ou ressenties, risquent, à chaque fois, de fournir l'énergie nécessaire à cette opération politique née de la crise des valeurs libérales, de leur hypocrisie bourgeoise, de leur arrogance culturelle, de leur médiocrité, de la corruption des mœurs qu'elles permettent. C'est donc conjointement qu'à certains moments de notre histoire s'expriment dans différentes régions du monde les mêmes craintes et les mêmes passions politiques, la même haine de la civilisation libérale. Au risque de toutes les confusions possibles, cette civilisation libérale, fortement et parfois à tort

identifiée avec l'Occident, se trouve rejetée et combattue par de nouveaux « fascismes » dénonçant son matérialisme, sa banalité sociale, sa misère symbolique, sa platitude morale, sa dénutrition en mythes et récits, son égoïsme cynique, son utilitarisme individualiste, son hypocrisie politique. Reste alors, à chaque fois, afin de capter la colère des opprimés, de capturer leur souffle, à trouver une « religion » et une « mystique » aptes à les embrigader. Face à ces révoltes, nous devons aussi comprendre quelles théologies cachées se nichent au cœur de ce monde sans esprit. Car, il ne faut pas le méconnaître, prendre le risque de le nier, un choix qui se prétend purement *technique* relève aussi d'une métaphysique, voire d'une théologie. Il existe une *théologie* implicite dans les réalisations les plus matérialistes des actions humaines donnant à l'individu le socle à partir duquel il peut exister. Un fonctionnalisme débouchant sur un utilitarisme moral détient en son sein une théologie, nourrit à son insu le « petit nain bossu » de la métaphysique dont parle Walter Benjamin. Cette figure du nain bossu est cachée, tapie sous la vaste table où officient les forces sociales et politiques, leurs prétendus mécanismes, tire les ficelles du matérialisme historique. Les systèmes de valeurs sur lesquels repose l'assise des constructions humaines – langues, urbanismes, dispositifs symboliques – ne relèvent pas simplement de règles sociales et scientifiques établies. C'est une illusion naïve et récurrente depuis le XIX^e siècle que de le penser. Cette illusion provient de l'importance que prend dans ce type de société la production industrielle et standardisée des objets. Obnubilés que nous sommes, depuis le XIX^e siècle, par l'utilité des objets et les lois scientifiques qui président à leur composition et à leurs devenir, nous en oublions leurs valeurs sémiologiques. La sagesse n'est pas toujours rationnelle : « *Ni le réel n'est entièrement rationnel ni le rationnel tout à fait réel*³³ », écrit Camus. Penser, ce n'est pas seulement connaître les lois qui régissent le monde que nous subissons, ni même essayer de s'en rendre maître pour le contrôler et s'y adapter, penser c'est aussi *créer* un monde et donner une forme à son destin. Camus, encore, écrivait dans *Le Mythe de Sisyphe*, « *il y a toujours eu des hommes pour défendre les droits de l'irrationnel. La tradition de ce qu'on peut appeler la pensée humiliée n'a jamais cessé d'être vivante. La critique du rationalisme a été faite tant de fois qu'il semblait qu'elle ne soit plus à faire. Pourtant notre époque voit renaître ces systèmes paradoxaux qui s'ingénient à faire trébucher la raison comme si elle avait toujours marché de l'avant. Mais cela n'est point tant une preuve de l'efficacité de la raison que de la vivacité de ses espoirs*³⁴ ».

Je conclurai ce chapitre avec les mots du grand historien Arnold Toynbee : « *La technologie a pris la place de la Religion comme intérêt suprême et objet d'aspiration*³⁵. » Là résident les conditions favorisantes de nouvelles révolutions symboliques révolutionnaires ou contre-révolutionnaires, là se trouvent, en germe, les dérives fanatiques qu'elle contient.

- 1 Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique* (1840), tome II, *op. cit.*, p. 388.
- 2 Cf. Roland Gori, *L'Individu ingouvernable*, *op. cit.*
- 3 *Le Monde* du 2 août 2014, souligné par l'auteur.
- 4 Günther Anders, 1979, *L'Obsolescence de l'homme*, II, *op. cit.*, p. 44.
- 5 *Ibid.*, p. 66-67.
- 6 Günther Anders, 1979, *L'Obsolescence de l'homme*, II, *op. cit.*, p. 57.
- 7 *Ibid.*, p. 43.
- 8 Siegfried Kracauer, *Les Employés*, *op. cit.*, p. 60.
- 9 Simone Weil, *Écrits sur l'Allemagne 1932-1933* (1932-1933), Paris, Éditions Payot & Rivages, 2015.
- 10 *Ibid.*, p. 35.
- 11 *Ibid.*, p. 38.
- 12 Hannah Arendt, *op. cit.*
- 13 *Ibid.*, p. 117.
- 14 *Ibid.*, p. 118.
- 15 Harald Welzer, *Les Exécuteurs* (2005), Paris, Seuil, 2007.
- 16 Erving Goffman, *Les Rites d'interaction* (1967), Paris, Éditions de Minuit, 1974.
- 17 Stanley Milgram, *Soumission à l'autorité* (1950-1963), Paris, Calmann-Lévy, 1994 ; Jean-Léon Beauvois et Robert-Vincent Joule, *Petit Traité de manipulation à l'usage des honnêtes gens* (1987), Grenoble, Presses universitaires de Grenoble, 2014.
- 18 Harald Welzer, *Les Exécuteurs*, *op. cit.*, p. 147-148.
- 19 Michelle-Irène Brudny-de Launay, Présentation in Hannah Arendt, *Eichmann à Jérusalem*, *op. cit.*, p. 11.
- 20 Stefan Zweig, *Conscience contre violence* (1936), Paris, Le Livre de Poche, 1976, p. 65.
- 21 *Ibid.*, p. 74.
- 22 Cf. Marcel Gauchet, *La Crise du libéralisme*, Paris, Gallimard, 2007. Il cite p. 102-108 notamment les *Écrits allemands* de Paul de Lagarde (1878) et *Progrès et pauvreté* de Henry George (1879).
- 23 Cité par Monique Sicard, *L'Année 1895. L'image écartelée entre voir et savoir*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 1994, p. 118-119.
- 24 Stefan Zweig, *Le Brésil, terre d'avenir* (1941), La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, 1992, p. 24-25.
- 25 *Ibid.*, p. 25.
- 26 Harald Welzer, *Les Exécuteurs*, *op. cit.*
- 27 Alexis de Tocqueville, 1840, *De la démocratie en Amérique*, tome II, *op. cit.*, p. 367.
- 28 Alexis de Tocqueville, 1835, *De la démocratie en Amérique*, tome I, *op. cit.*, p. 382.
- 29 Max Horkheimer et Theodor Adorno, *La Dialectique de la raison* (1944), Paris, Gallimard, 1974, p. 130.
- 30 Roland Gori, *L'Individu ingouvernable*, *op. cit.* ; Johann Chapoutot, *La Loi du sang. Penser et agir en nazi* (2014), Paris, Gallimard, 2014.
- 31 Rajaa Stitou, « L'intraduisible et la parole d'une langue à l'autre », *Cliniques Méditerranéennes*, 90, 2014, Ramonville, Éres, p. 129.
- 32 Zeev Sternhell, *Maurice Barrès et le nationalisme français*, *op. cit.*
- 33 Albert Camus, *L'Homme révolté* (1951), Gallimard, Folio Essais, p. 369.
- 34 Albert Camus, *Le Mythe de Sisyphe*, *op. cit.*, p. 40.
- 35 Arnold J. Toynbee, *La Religion vue par un historien*, Paris, Gallimard, 1963.

Politiser l'esprit

« La belle apparence du monde des rêves, au sein duquel tout homme est pleinement artiste, est la mère de tout art plastique et [...] d'une partie considérable de la poésie¹. »

Nous avons vu avec Hannah Arendt que le travail en tant qu'activité ne nécessitait pas la présence d'autrui. Il exige une somme de comportements fragmentés, rationalisés, standardisés qui peuvent être guidés et contrôlés par des machines. Nous l'avons peut-être « oublié », mais dès le début de la modernité le pouvoir d'aliénation des machines et des techniques avait été analysé par des intellectuels, des penseurs et des politiques, dont, entre autres, Karl Marx bien sûr, Max Weber, Georg Simmel, et à leur suite Walter Benjamin, Siegfried Kracauer, Theodor W. Adorno et plus généralement l'École de théorie sociale critique de Francfort. La liste est longue et ne saurait être ici détaillée. Jacques Ellul est sans nul doute celui qui a le mieux mis en exergue la puissance et l'autonomie du système technicien². Aujourd'hui, le pouvoir des nouvelles technologies a de manière incommensurable accru le risque d'asservissement de l'humain à l'idéal d'une machine d'autant plus redoutable qu'elle est devenue immatérielle et *fun*. Le monde semble de moins en moins avoir besoin d'« esprit », d'« âme ». Les idéaux humanistes de la culture, tels que nous pouvons encore les trouver à l'œuvre jusque dans le texte freudien, paraissent bien obsolètes. Freud louait l'orgueil que le pouvoir magique des mots et le développement de la logique avaient pu procurer aux humains. Le progrès de la vie de l'esprit (*Geistigkeit*), comme critère de civilisation, auquel Freud se rapportait dans son livre *L'Homme Moïse et la religion monothéiste*, semble bien dépassé. Il y faisait l'hypothèse que la « toute-puissance des pensées » qui accompagna le progrès de la civilisation était « l'expression de l'orgueil qu'inspira à l'humanité le développement de la langue, qui eut pour conséquence une si extraordinaire stimulations des activités intellectuelles. Le royaume nouveau de l'intellectualité s'ouvrit, où dominèrent les représentations, les remémorations et les raisonnements, par opposition à l'activité subalterne qui avait pour contenu les perceptions immédiates des organes sensoriels. Ce fut certainement une des étapes les plus importantes sur le chemin de l'hominisation³ ».

Les nouvelles technologies sont passées par là pour nous acclimater à l'intelligence artificielle, à la capture des hypertextes du Web⁴, et à la

condition de l'homme numérique⁵. Le système technicien de nos jours peut rendre « intelligents », au sens de l'intelligence artificielle, la plupart de nos environnements professionnels et personnels. Demain, ce système amplifié par la puissance des nouvelles technologies pourrait, d'une certaine manière, rendre l'humain « intelligent », du moins de cette façon. Il ferait partie du monde numérique, son individualité pourrait se dissoudre dans les supports de ses données numériques. Ces effacements creusant toujours davantage le vide d'un monde commun « sans esprit » et la perte d'identités stables. Accouplée à la « religion de marché », analysée dès les années 1970 par Pier Paolo Pasolini, et aujourd'hui « globalisée » par la démission du politique, cette conception numérique du monde et des citoyens conduit à une hégémonie culturelle pleine de risques et d'espérances. Certains en font le rêve germinal, le noyau des nouvelles utopies d'immortalité et du transhumanisme. D'autres, le cauchemar millénariste d'une disparition de l'espèce humaine. D'autres encore s'en saisissent comme « armes » pour détruire la civilisation dont elle est issue.

Dans cette perspective, les humains, asservis à la nécessité de subsister dans un monde globalisé par la religion du marché, et menacés par les terreurs les plus diverses, deviendraient *superflus*. Le danger serait d'autant plus grand que, les comportements ayant remplacé les *actions*, nos sociétés s'habitueraient toujours davantage au *conformisme*. Le comportement n'impliquant pas de subjectivité ou d'intentionnalité, il s'exécute sans sujet en quelque sorte. Le travailleur idéal de Taylor pourrait même se réduire à une série efficace et rentable de comportements, sans participation *humaine* à proprement parler.

Une société engloutie dans le système des comportements de masse, en conduites automatiques et « scientifiquement » contrôlées, devient une société conformiste. Ne subsistent que les variations de la mode ou de la distinction ou les changements techniques. Mais de telles variations ne procèdent pas de la pluralité humaine. Elles ne résultent pas d'un échange, d'un dialogue, d'une parole et d'une action politiques. Ces variations de conduites meublent le désert entre les humains sans le faire disparaître. La société demeure fondamentalement conformiste, tout en étant perpétuellement changeante. C'est le paradoxe de la mode. Dans une société du conformisme, les événements de vie perdent de plus en plus de valeur et de signification, jusqu'à disparaître dans la consommation et l'exposition des instants successifs, par nature non durables, d'émotions obsolescentes, volatiles. Obsolescence qui finit aussi par affecter le genre humain. Celui-ci se décomposerait en Humains-Odradek, dont on ne saurait que faire, en Humains-Bartleby qui résisteraient jusqu'à en mourir aux processus de destruction créatrice de nos sociétés de consommation, en humains des « passages »⁶, éclaireurs du marché et de la mode, contestataires du temps quantifié.

Il n'y aura pas de refondation de la Démocratie sans passer par une refonte

des droits sociaux et par un réexamen des principes organisant le travail. Le politique se devrait *d'accompagner* ces changements, en prenant au sérieux les analyses philosophiques et anthropologiques auxquelles je me suis référé tout au long de cet essai. Il dépend lui-même, dans la nature de son pouvoir, comme dans l'exercice de ses fonctions, de l'hégémonie culturelle de la société qu'il gouverne. Chaque peuple a le politique qu'il mérite. On peut le déplorer ou s'en réjouir, mais il nous faut le constater : en démocratie, fût-elle « libérale » comme la nôtre, les gouvernants sont les leaders et les symptômes d'une hégémonie culturelle. C'est même la raison pour laquelle nous sommes en Europe en général, et en France en particulier, en « crise ». Cette crise est celle d'une vision néolibérale du monde porteuse de bonheur pour tous à laquelle plus personne, ou presque, ne croit. L'économisme qui légitime cette vision « entrepreneuriale » de l'humain a drainé le malheur des peuples contraints à l'austérité, le démantèlement des biens communs de l'État social, l'accroissement des inégalités sociales, la violence de la globalisation, et la fragmentation des nations parfois jusqu'au chaos, qui a fait le lit des terrorismes. Ce chaos culturel autant que politique s'immisce dans nos vies quotidiennes depuis que le terrorisme s'est globalisé et *ubérisé*. Nous voilà confrontés à deux globalisations, la marchande et la théofasciste qui, depuis quelque temps, ne cessent de se renforcer. Sous couvert de lutter contre le communisme en Afghanistan, la puissance néolibérale soutient les islamistes. Lesquels se retournent contre l'Occident, dans lequel ils trouvent le *réfèrent négatif* prompt à donner une cohérence et une unité à une communauté d'autant plus imaginaire que depuis les « pieux ancêtres » elle repose sur la division, le clivage religieux entre chiïtes et sunnites, par exemple. La « pureté » de la communauté, aujourd'hui comme hier, suppose la désignation des impurs et leur extermination ou leur mise en esclavage. La dynamique est nihiliste, elle nie, au sens psychiatrique du syndrome de Cotard, une partie de l'espèce humaine.

La pensée politique, et sans doute la pensée « tout court », émerge de la reconnaissance d'une *contradiction* interne à la politique authentique autant qu'à la subjectivité véritable. Cette pluralité interne à tout être humain expose à la politique comme à la psychanalyse. La reconnaissance de cette pluralité interne au sein de l'individu comme au sein du social conditionne l'émergence de la politique et de la subjectivité émancipée. Dans l'hypothèse totalitaire, cette pluralité des singuliers se trouve effacée par la promotion d'un sujet collectif – la race ou le peuple révolutionnaire –, sujet collectif qui fait disparaître la politique comme la subjectivité authentique. Le monde commun n'est plus à construire ensemble dans l'espace vivant de la parole contradictoire, de son dialogue, il est donné, prêt à consommer, tout fabriqué, sans avoir à naître. Ce monde est alors *achevé*.

La modernité fut, à plusieurs reprises, et de manières diverses, le nom du risque d'abolir les hommes concrets et singuliers, pluriels et vulnérables, singuliers et communs, au motif de *fabriquer* un homme nouveau et absolu,

une humanité augmentée jusqu'à l'immortalité. La perte des humains se trouve ici consubstantielle à la perte du monde, c'est-à-dire au désert qui s'installe entre les hommes, rendu inévitable par l'effacement des paroles et des actions qui les relient. Lorsque la pratique de la parole s'efface au profit de la fabrique *technique* des pensées, des discours, des émotions, la « honte prométhéenne de ne pas avoir été fabriqué », dont parle Günther Anders, n'est pas très loin.

Les arts d'analyser, d'éduquer et de gouverner, sont aujourd'hui capturés, modelés et façonnés par cette passion technicienne. Au risque dans tous les cas de perdre le monde commun qu'ils avaient pourtant, et au premier chef, vocation à inventer, à œuvrer.

Les modernismes impactent sur les « métiers impossibles », de l'éducation, du soin et de la politique, en les inclinant sans cesse vers la technique et l'administration. Hannah Arendt décrit cette tendance moderne à la *fabrication* : « *Ce fut seulement après la révolution industrielle, avec le déferlement soudain et déconcertant de progrès techniques gigantesques, que l'expérience de la fabrication atteignit une prédominance si écrasante que les incertitudes de l'action purent être complètement oubliées ; on put alors commencer à parler de "fabriquer le futur" et de "construire et améliorer la société" comme s'il s'agissait de fabriquer des chaises ou des immeubles et d'améliorer l'habitat⁷.* » Nous pouvons aisément imaginer ce que deviennent un homme et une société fabriqués pour devenir *fonctionnels* !

C'est la raison pour laquelle il importe que la singularité soit indissociable de la reconnaissance de la pluralité. L'une ne va pas sans l'autre. Reconnaître que notre monde est complexe, ambigu, incertain, instable et relatif au point de vue de chacun, non seulement de chacun des individus, mais encore de chacune des parties de moi-même qui s'en saisit, exige d'admettre l'angoisse du devenir. Se construire pour l'être humain, c'est faire œuvre, c'est être l'artisan de soi-même, avec toutes les conceptions du monde. Cela ne se fait pas sans angoisse, ni résistance. Ceux qui partent faire le djihad, comme ceux qui naguère fusionnaient jusqu'au conformisme avec les partis totalitaires, revêtent un uniforme, un monde prêt-à-porter. C'est d'ailleurs le paradoxe de tous ces mouvements qui exaltent la jeunesse avec des rêves de gloire et la foi dans les idéaux et qui, une fois le recrutement réalisé, l'enrôlent dans une production standardisée et uniforme, comparable, d'un certain point de vue, au travail à la chaîne. Cette absence de pensée que l'on risque de trouver au bout de ce processus ne réside-t-elle pas au commencement ? Non que ces candidats aux actions terroristes soient dénués de raison, ils craignent peut-être simplement l'angoisse de *penser*, d'avoir à penser un avenir dans un « monde sans esprit ».

L'angoisse du devenir révèle celle d'avoir à exister, tant nous sommes incertains de notre existence elle-même. Ce monde, comme nous-mêmes, n'est pas *donné*, il est à *construire* en commun, ce qui ne signifie pas que nous puissions nous contenter de le *fabriquer*. La fabrication, pour efficace qu'elle

puisse être, nous apparaît bien dans sa fonction défensive de protection contre l'angoisse du devenir, contre l'angoisse de l'indétermination et de l'incertitude, en un mot contre l'angoisse de l'*inachevé*. Même si, à la manière de Winnicott et de Barthes, on pourrait dire face à ce sujet moderne, angoissé par l'inachevé : « Ne soyez plus angoissé devant cet inachevé, il a déjà eu lieu », et ajouter peut-être : « C'est cet inachevé qui a déjà eu lieu qui vous a fait humain, n'ayez donc plus honte de ne pas avoir été fabriqué ! » C'est aussi à ces questions que le *politique* véritable se trouve confronté ; comment va-t-il participer à la construction sociale du monde commun ?

Devra-t-il transformer les humains en objets ou en automates afin qu'à jamais raisonnables ils se conforment à la logique des choses et à la politique qui l'accompagne ? Ce projet a nourri les idéologies libérales de progrès, comme les totalitarismes les plus meurtriers. La « terreur rationnelle », comme l'écrivait Camus⁸, exige que tout réel soit rationnel et que tout rationnel soit réel. « Tout est possible », nous promettent les techniques et les sciences contemporaines. Au souci de s'émanciper des contraintes de la nature succèdent aujourd'hui le désir et la promesse de franchir les limites du corps humain, de ses servitudes que sont la maladie, la vieillesse, le handicap et la mort. Les biotechnologies nourrissent les utopies transhumanistes et les fictions projetant la fabrique de posthumains. Ces utopies, à distance des utopies d'émancipation sociale et collective du XIX^e siècle, ont pris le pli de l'individualisme et de son hédonisme de masse : promettre à tous, ou presque, la libération d'avoir à être son corps. Les nouvelles utopies ne rêvent plus d'autres manières idéales de vivre ensemble et de partager un monde commun, elles anticipent l'univers illimité d'une existence de monade dont le territoire serait l'éternité. Cette promesse a un prix : se confier aveuglément aux machines et à leurs systèmes d'exploitation.

Pour conclure sur ce point, le système technicien n'est pas l'ennemi de l'homme, de sa nature, car il lui appartient de pied en cap, puisque l'humain l'a produit. En le produisant, l'humain s'est fabriqué lui-même et, ainsi, il a fait évoluer sa manière d'éprouver l'expérience et de la transmettre. Pour émancipateurs qu'aient pu être ces dispositifs de maîtrise de la nature et d'allègement des humains des anciennes oppressions sociales, l'histoire du XX^e siècle a montré que l'« Europe des Lumières » pouvait se transformer en « Europe du couvre-feu », pour reprendre l'expression de Camus⁹.

L'histoire a montré que la « disparition des lucioles » était possible, voire inévitable dès lors que n'étaient plus assurées les conditions de leur survie : soit une manière de prendre soin, d'œuvrer au destin de l'homme. Faute de quoi ce qui disparaîtrait avec les lucioles ne serait rien d'autre que la fragile « humanité dans l'homme », cette « humanité qui n'existe pas encore ou à peine », pour reprendre les mots de Jaurès. Il faut, pour cela, sortir de la crise que nous connaissons en changeant de paradigme culturel. Il faut une puissance symbolique à même de s'opposer aux révolutions symboliques conservatrices, terroristes, populistes ou réactionnaires. Le « jeune » Marx n'a

eu de cesse, au début de sa réflexion philosophique, de montrer qu'il ne suffisait pas que la théorie politique recherche sa réalisation, encore fallait-il que la réalité recherche la pensée. Lorsque la réalité sociale et politique ne trouve pas cette « pensée » qui puisse modifier le cours des événements, les « monstres » émergent dans le clair-obscur de cette crise. La théologie néolibérale, aujourd'hui, a fait son temps, elle doit céder la place à une démocratie renouvelée par l'humanisme. Faute de quoi, nous n'en avons pas fini avec toutes sortes de terrorismes nés de sa conception nihiliste de l'homme.

Le monothéisme qu'est devenu dans nos sociétés l'économisme doit laisser toute sa place au politique et à la société civile. L'économisme est la *théologie* du néolibéralisme au service du capitalisme financier. Nulle réforme n'aboutira sans un changement complet de paradigme. Les économistes ne sont pas tous des *fanatiques intégristes du néolibéralisme*, et ils peuvent grandement nous aider dans ces phases de transition sociale. Les travaux de Bernard Maris¹⁰ et des « économistes atterrés¹¹ », entre autres, me paraissent essentiels pour pouvoir penser l'avenir. La construction de cet avenir déterminera la sortie de ce « clair-obscur » d'où émergent les « monstres ». La thèse de cet essai est que la sortie de ce paradigme monstrueux du néolibéralisme passera par le viatique d'une réorganisation du travail et de l'emploi dans une « société du travail ». Il convient en premier lieu de mettre un terme à « l'organisation scientifique » de Taylor et de ses dérivés, de ses principes de division du travail, d'individualisation des résultats, de la quantification exclusive des rendements, de la séparation entre les lieux de la décision et ceux de l'exécution. Il faut cesser de transformer les humains en « segments techniques ». Il faut aller à contre-courant des réformes « esclavagistes » qui, depuis quarante ans, pervertissent nos métiers en les *conformant* aux logiques du capitalisme financier. Les principes libéraux eux-mêmes, sur lesquels était fondée la légitimité des démocraties occidentales, sont emportés par les tentations populistes, autoritaires, voire néofascistes.

C'est par le travail et les métiers que passera une « révolution » tranquille, mais anthropologiquement indispensable. Dans une société du travail, une révolution, un changement, ne peut passer que par le travail. Les fascismes ont thésaurisé les attentes sociales des travailleurs d'un changement radical dans les principes d'organisation du travail. Ils y sont parvenus en surface, au prix d'un embrigadement féodal, *sans changer* l'essentiel des rapports sociaux de production, préservant à tout prix les concentrations capitalistes et aliénant toujours davantage les professionnels dans la standardisation et l'automatisation. L'architecture de leurs propres groupes et milices s'est, bien davantage, révélée en miroir des principes d'organisation tayloriste du travail. Cette tentation existe encore aujourd'hui : pour ne pas renoncer à l'économisme et au capitalisme financier, les politiques peuvent être de nouveau sensibles aux sirènes des populismes, des impérialismes, des nationalismes, des racismes, préludes à de nouvelles guerres. Cette tentation

existe lorsque les valeurs et les pratiques libérales de fausse tolérance et de faux universel¹² ne suffisent plus.

Ma proposition est, en contrepoint, qu'il faudrait, d'abord et avant tout, réintroduire la dimension de l'œuvre et de la parole dans le monde du travail pour en permettre la dissémination dans la société. C'est-à-dire réinsérer dans nos actes professionnels les valeurs artisanales, artistiques et citoyennes dont nous ne cessons depuis des décennies d'être spoliés. En sauvant les métiers, en valorisant l'œuvre et l'artisanat, on sauvera la Démocratie défaite par la globalisation néolibérale des mœurs, et menacée par les terrorismes.

Comment œuvrer en démocratie ? Comment œuvrer dans nos métiers et dans nos vies sociales et politiques ? En politisant l'intelligence. Telle est la proposition de Walter Benjamin à laquelle je souscris. La politisation de l'intelligence est la condition d'une refondation humaniste de la culture. Cette « esthétique matérialiste », incarnée par Benjamin, qui refuse tout autant l'automystification des partisans de l'art pour l'art que les illusions d'un art prolétarien, conduit l'artiste à devoir répondre aux défis de la société en analysant ce que sa production lui doit. Analysant ce que la production de son œuvre doit aux crises de son temps, l'artiste *politise* sa perception esthétique du monde social. Cette politisation de l'intelligence, de l'art, arrache sa production à la sphère marchande, s'émancipe de son fétichisme, recueille les tourments de l'époque. Elle est, à terme, ce qui peut venir faire objection aux populismes et aux terrorismes, permettant une nouvelle forme d'*union* entre la dimension matérialiste et métaphysique de l'œuvre. La thèse de Walter Benjamin est trop complexe pour être ici exposée en détail. Je soulignerai seulement la réconciliation que cette thèse permet entre le matérialisme (politique) et la foi (métaphysique) de la production artistique. Cette thèse inspire considérablement ma conception du métier comme « œuvre » dans sa participation à répondre aux besoins de la « créature opprimée », sans tomber dans le religieux.

Tout au long de cet essai, je n'ai eu de cesse de dire que l'art ne saurait se réduire à une catégorie esthétique, mais qu'il doit se situer, s'insérer dans tous les processus de production. Il s'agit d'un pari sur l'avenir : permettre l'éclairage réciproque de l'art, de la culture, de la recherche, de l'éducation et du mouvement social. Il s'agit au sein de nos métiers de retrouver le goût du travail bien fait et d'ouvrir des espaces citoyens de partage, de choix et de décisions. Le chef-d'œuvre n'est pas limité à ce que nous avons pris l'habitude de considérer comme de l'art. Il est le résultat d'une manière de vivre, d'éprouver et d'exprimer nos expériences sensibles. *Ce matérialisme esthétique conjoint l'art, le social et la politique.*

Il y a eu, à différentes époques de notre histoire, des mouvements sociaux et artistiques qui se sont élevés contre cette réduction du chef-d'œuvre aux objets artistiques. Il y a eu des époques dans notre histoire, au cours desquelles l'art, l'artisanat et la vie sociale étaient profondément liés, *consubstantiels*. Il y a eu des époques où les illusions d'un progrès réduit aux

mutations techniques et industrielles ont été remises en cause au profit de l'artisanat conçu comme un genre de l'art.

Le mouvement *Arts and Crafts*, par exemple, avec le poète John Ruskin, et l'artisan William Morris, prône la réhabilitation du « travail bien fait », de l'artisanat et de son jumelage avec l'art. La révolution joyeuse que prône William Morris, infatigable pourfendeur de l'idéologie du progrès et défenseur du socialisme libertaire, requiert que l'artiste soit un artisan, l'artisan un artiste, que l'art devienne une aide, un soin, un réconfort dans la vie de chacun. Alors que *« l'éthique du commerçant [...] le pousse à donner aussi peu que possible au public et à prendre autant qu'il peut de lui. L'éthique de l'artiste l'invite à mettre tout ce qu'il peut de lui dans tout ce qu'il crée. Partant, le commerçant se retrouve aux prises avec un public d'ennemis, tandis que l'artiste a affaire avec un public d'amis et de proches¹³ »*. Le mot « art », chez William Morris, prend une extraordinaire extension, il signifie les « œuvres d'art explicites », mais aussi toutes les couleurs et les formes de tous les biens domestiques, de tout ce qui nous entoure et où nous vivons : *« Je ne puis exclure de mon champ d'étude, comme véhicule possible de l'art, aucune des œuvres de l'homme qui se peut regarder. [...] Pour le socialiste, une maison, un couteau, une tasse, une machine à vapeur ou je ne sais quoi, tout ce qui est, je le répète, fabriqué par l'homme et possède une forme, doit soit être une œuvre d'art, soit destructeur pour l'art¹⁴ »*. On pourrait, tel est mon point de vue, ajouter aux catégories des objets énumérés par William Morris l'ensemble des services produits aujourd'hui.

William Morris combat la société ploutocratique dans laquelle il vit. Il lui reproche de produire de l'angoisse et de l'ennui, de rendre les hommes malheureux : *« La principale accusation que j'ai à formuler à l'encontre de l'état actuel de la société est d'être fondé sur le travail sans art ni le bonheur de la majorité des hommes¹⁵ »*. Le socialiste – que se veut William Morris – *« voit dans cette absence évidente d'art une maladie propre à la civilisation moderne et nuisible à l'humanité ; qui plus est, il pense que c'est une maladie qui peut être soignée¹⁶ »*. Face à la brutalité utilitaire, la coopération des citoyens pourrait conduire à faire de l'art une nécessité de la vie humaine participant à l'existence de tous. Dans l'histoire de la modernité, pour originale qu'elle soit, la position de William Morris ne fut pas unique. Nombreux furent les artistes et les artisans qui, en Europe et aux États-Unis, revendiquèrent, dans la deuxième moitié du xix^e siècle et au début du xx^e siècle, une association de l'art et du travail, une proximité de la nature et des matériaux utilisés, une coopération de l'entreprise et de la culture.

Sans devoir passer en revue l'énorme littérature consacrée à ces mouvements, j'évoquerai, outre William Morris, John Ruskin, l'économiste, l'historien des *Pierres de Venise¹⁷*, soucieux d'articuler les conceptions de l'esthétique avec la vie morale et sociale d'une nation. Dans ses conférences à Oxford, il évoquait constamment les problèmes de la vie qu'il associait aux

techniques de l'art¹⁸. L'art devient chez lui un moyen d'expression de l'homme, réalisé avec des outils humains, fait de matériaux naturels, et qui devait rester en harmonie avec les besoins ordinaires et le bon sens. La pureté du goût permet l'universalité de l'art, et le rend accessible au plus grand nombre : « *Le grand art n'est rien d'autre qu'un type de vie fort et noble*¹⁹. » Il donne aux objets utiles les qualités indispensables et supplémentaires du plaisir, de la beauté, accomplis dans la simplicité.

Le souci de John Ruskin, comme de William Morris, de mettre la puissance et le charme de l'art à la portée des plus pauvres et des plus humbles était constant. Ils exigeaient, l'un comme l'autre, un « ouvrier libre », et ils prônaient l'abolition des travaux commandés et impersonnels. Il y a du Jaurès chez ces artistes/artisans/philosophes sociaux. Un Jaurès exhortant les politiques à « payer » le prix qu'exige une véritable politique culturelle : « *Lorsqu'une société attache à l'idée de beauté le prix qu'elle doit y mettre, c'est-à-dire le prix souverain, elle trouve toujours moyen d'assurer de larges éléments de travail et de vie aux ouvriers de la beauté devenus les frères et les amis des autres*²⁰. » Et il poursuivait : « *Un chef-d'œuvre est diminué à n'être possédé que par quelques-uns ! Comme un miroir qui ne réfléchirait éternellement qu'un même visage, et qui contracterait lui-même les rides de ce visage obstiné et importun, le chef-d'œuvre est rapetissé à n'être admiré que par quelques-uns ; le chef-d'œuvre humain veut que l'humanité tout entière vienne mirer en lui son âme changeante*²¹ ! »

John Ruskin reprochait aussi à la division du travail de diviser les hommes, alors que l'art exige un homme complet, non mutilé par la segmentation des tâches, pour accomplir son œuvre. C'est pourquoi, disait-il, les artistes et les artisans sont les premiers à protester contre le système standardisé et rationalisé de l'industrie qui nuit à la fabrication de produits de qualité. Il faut solliciter à la fois le cœur et l'intelligence, il faut que les gens soient heureux à faire ce qu'ils font. Ils élaborèrent de nouvelles utopies, mais réalisèrent aussi des projets d'entreprises nouvelles, à la fois humaines et florissantes. William Morris surtout réalisa ce que John Ruskin théorisait. Il n'empêche, ils montrèrent, en pleine industrialisation à outrance, qu'il était possible d'être : « *poète, artiste, fabricant et socialiste*²² ». William Morris, surtout, voulait faire la révolution par l'exemple. Il créa sa propre firme, des fondations, mena des actions... pour la « démocratie de l'art ». Répugné par le « cannibalisme » de la société du profit et du travail mal fait, il s'engagea toujours plus dans le socialisme. Sa « désobéissance artistique » constitua une initiation au socialisme, un socialisme joyeux qui redonne aux hommes le goût de l'appétit. Telle serait la fonction de l'art. Il ajoute indirectement une dimension que je dirais *libidinale* à la fonction sociale de l'art.

Face aux modifications accélérées de l'organisation sociale du travail exigées par la révolution industrielle, ces artistes, ces artisans, ces intellectuels, et ces chefs d'entreprise, misèrent sur la compétence, sur l'art et les techniques traditionnelles pour traiter les misères et les angoisses de la

nouvelle civilisation. Une idée forte de ce mouvement, comme celui des peintres préraphaélites ou en France les partisans de l'Art Nouveau à la fin du XIX^e siècle, c'est que l'Art doit intervenir partout, et en premier lieu dans notre environnement quotidien. Il s'agit véritablement de nouvelles *utopies sociales et culturelles* qui s'emparent de la création d'œuvres fabriquées de préférence avec des matériaux traditionnels, dépouillés, naturels, et surtout dont la production permet l'épanouissement de l'artisan, sa réalisation personnelle. À travers l'accomplissement social et subjectif de l'artisan se crée une nouvelle forme d'*humanité* où le savoir-faire prévaut sur la concurrence. Cette manière de produire se répercute sur l'œuvre elle-même : les objets usuels, l'intérieur des maisons, les formes végétales, animales, les styles féminins, se trouvent privilégiés. Comme le remarque Bernard Maris dans son livre, *Houellebecq Économiste*²³, cet éloge que font les préraphaélites²⁴ et les tenants des *Arts & Crafts* réalise exactement le vœu de Marx, qui rêvait d'une société où la division entre la conception et l'exécution n'aurait plus cours. La transmission des techniques et des savoirs passe par la « reconstruction » des ateliers conçus comme un mini-État assurant la citoyenneté, l'apprentissage des élèves et la production des œuvres. Ces écoles autonomes devaient également se constituer sur la base de l'amitié : *« Aujourd'hui, lorsque les hommes sont liés dans la production, leur lien repose sur le hasard, ou une inimitié commune envers un employeur, et ils deviennent amis parce qu'ils sont compagnons d'usine. Dans l'atelier reconstruit, cela devrait être inversé et ils deviendront compagnons parce qu'ils sont amis*²⁵. »

Nous sommes ici, nous pouvons le constater, aux antipodes du taylorisme : la distinction entre l'art et l'artisanat n'est plus d'usage, la division du travail est supprimée, et l'homme retrouve sa place centrale aux dépens du système de production et de concurrence. À sa manière, et par une autre voie, le mouvement du Bauhaus, dont les membres furent chassés par les nazis, renoua également avec l'œuvre artisanale, récusant l'expression d'« art professionnel » au profit d'une conception architecturale des productions au sein de laquelle il n'existe aucune différence essentielle entre l'artiste et l'artisan.

À leur manière, chacun de ces mouvements affirme que tous les métiers possèdent une dimension technique, artistique, sociale, littéraire, politique et scientifique. La démocratie renouvelée par l'exemple de l'artisanat, irriguée par la fonction sociale de l'art, que demander de plus ? C'est elle qui peut redonner au monde dans lequel nous sommes cet « esprit », cette âme, cette confiance substantielle dans le droit et la justice dont un pays a besoin pour mobiliser, jusqu'à la victoire, ses forces morales. Il ne suffira pas d'enseigner l'instruction publique comme le souhaitent un certain nombre de penseurs qui analysent avec pertinence le djihad²⁶, il faut la mettre en acte. La mettre en acte consiste aussi à installer les conditions d'une vie sociale fondée sur le plaisir de l'œuvre, l'amour de la parole et du récit adressé à l'Autre, l'amitié qui fait objection à la servitude, la solidarité dans l'expérience sensible. Ces

mouvements d'artistes, d'artisans et de socialistes furent, de mon point de vue, les prototypes de cette société nouvelle que j'appelle de mes vœux²⁷.

Sans devoir évoquer davantage tous ces mouvements qui, dans notre histoire, ont tenté de réhabiliter le travail « bien fait » en réaction aux exigences de productivité et de concurrence vouant les objets et les humains à l'obsolescence, je dirai que tous les professionnels aujourd'hui, que l'on retrouve par exemple au cœur de l'*Appel des appels*, revendiquent cette dimension artisanale et sociale de leurs métiers. Le premier des matériaux de l'artisan est, qu'on le veuille ou non, l'œuvre de ses mains et la parole qui transmet.

Le rêve, comme l'art, soigne le psychisme, nourrit l'imaginaire singulier et collectif. Un monde sans le jeu du rêve, sans le soin de l'art, deviendrait vite un monde irrespirable, rationnel à l'extrême et meurtrier à l'horizon. Le « meurtre » de l'œuvre d'art est symboliquement accompli lorsque l'entreprise opérationnelle et industrialisée produit, par nécessité de rentabilité, des biens et des services uniformes, à l'adresse d'un individu moyen, standard et abstrait. À travers le meurtre de l'œuvre d'art accompli par la production industrielle et standardisée, c'est la diversité humaine qui est atteinte, et à travers elle l'individu concret qui produit ou pour lequel on produit. L'humanité meurtrie par la standardisation industrielle accompagne nécessairement le désastre écologique. Ils appartiennent à la même logique catastrophique de l'Anthropocène qui ne modifie pas seulement la planète, mais bien aussi l'humanité de l'homme. C'est bien pourquoi il convient, à distance de la technocratie actuelle des hommes et des institutions, de *faire œuvre* en politique. Faute de quoi, en réaction à cette violence qui vide le monde de l'esprit, toutes sortes de fanatismes peuvent émerger. On ne saurait, sans devoir pour autant s'en dispenser, se contenter d'en traiter les symptômes. Du fond du terrorisme le plus abominable, de ses actes les plus odieux, les plus impardonnables, à devoir combattre sans relâche et sans ménagement, il convient d'entendre un désir d'émancipation de la « créature opprimée ». Oppression qui n'est pas seulement matérielle, mais aussi symbolique. La politique se doit de quitter le domaine strict de la gestion pour renouer avec son champ spécifique, retrouver le souffle d'un art de gouverner.

Faire de la politique un chef-d'œuvre, voilà qui peut paraître totalement hallucinant à des esprits enfumés par les discours actuels des hommes politiques. Au moment où les discours que les politiques nous vendent sont à obsolescence programmée, prêts à être consommés, à responsabilité limitée au moment où ils sont prononcés ; comment attendre des gouvernants qu'ils fassent *œuvre* ? C'est pourtant, je peux en témoigner, dans tous les lieux sociaux et culturels où je vais, ce qui est fortement attendu par les citoyens. Les citoyens sont aujourd'hui affamés par des spectacles pitoyables que l'on réservait, naguère, aux amnésiques. Ils réclament une politique franche et audacieuse, des discours de vérité créant un avenir, et non des paroles gelées produites à la chaîne dans les fabriques du *marketing* politique.

Le politique a oublié, en se faisant commerçant, qu'il pouvait aussi être dans sa tâche un thérapeute et un éducateur. Gouverner, éduquer, analyser, trois métiers impossibles, selon Freud²⁸. Trois métiers passionnants, artisanaux, artistiques, butant sans cesse sur ce « levain de l'inachevé » qui fait l'humain. Y a-t-il encore des politiques ? Y a-t-il encore des hommes politiques²⁹ capables de relever les défis de ce métier impossible qui, d'entrée de jeu, confronte à l'« insuffisance » de ses résultats, convoque au douloureux travail de deuil de ceux qui ont compris que le vrai pouvoir est celui que l'on donne ?

Alors que le manifeste fondateur des totalitarismes, pour Hannah Arendt, c'est « tout est possible », l'action politique authentique procède, bien au contraire, de l'aptitude à créer avec ce qui n'était pas prévu, à créer avec *la contingence* et la *pluralité* du monde. L'action politique authentique suppose d'être capable, comme l'artisan, l'artiste, de créer avec le contingent, le singulier de l'occasion telle qu'elle se présente, sans pour autant renier son projet, accepter plutôt de le découvrir au fur et à mesure de sa *mise en œuvre*. C'est admettre la pluralité du monde des humains qui s'avère consubstantiel au champ du politique, et faire avec, créer avec, sans éviter les conflits, mais en les traitant par la parole, l'action et le temps. C'est assumer la contradiction de devoir faire du commun avec du pluriel, et dans le vacarme du monde prendre soin de l'attente que recouvre l'ennui autant que l'activisme.

Dans nos démocraties libérales, la capacité de juger, de décider et de penser en politique, comme dans les autres « métiers », ne semble plus requise. Et ce au plus haut niveau. Le savoir pratique, dont Aristote faisait la qualité requise d'un homme d'État, semble en déclin. Au point que cette *prudencia* paraît s'être progressivement perdue, et que l'on serait monstrueusement tenté de laisser aux machines le soin de décider pour nous. C'est comme cela que l'homme politique authentique tend à disparaître, au profit des algorithmes et autres indicateurs quantitatifs de performance et de profit. Les spectacles désolants qu'offre le monde politique aujourd'hui participent à cette démobilisation morale du pays, favorisent les engagements sectaires dans des groupes terroristes. Tant que des forces politiques alternatives au libéralisme ont pu se maintenir dans un pays, la tentation terroriste est jugulée. Il en va de même dans le microcosme électoral : tant que des forces populaires politiques se maintiennent, elles évitent le vote populiste ou néopopuliste. Lorsque ces alternatives ne débouchent pas sur une solution politique d'une crise sociale et culturelle, les monstres surgissent, à l'extérieur comme à l'intérieur d'un pays.

Aujourd'hui, à la place du débat politique, des paroles et des témoignages qu'il requiert, des arguments qu'il exige, des décisions qu'il convoque, les politiques jettent dans l'arène, dans la fosse commune de la politique, les problèmes *sociétaux*. C'est une des marchandises favorites du Parti socialiste en France, dans les années 1980 comme aujourd'hui, de voiler son virage libéral, sa conversion symbolique à la religion du marché, par la mise en scène de problèmes normatifs. Précisons. Les choix politiques à venir

passeront, selon moi, par le viatique de la culture et de la vie sociale. Donc, il me paraît tout à fait essentiel que soient organisés des débats sur la justice, la sécurité, l'éducation, la recherche, l'information, la culture, la santé, etc. C'est vital pour notre démocratie. Traiter les problèmes de la société, reconsidérer les normes et les lois, n'est pas, en soi, aberrant. Simplement, ce n'est pas par la norme qu'à mon avis il convient de les aborder, ce n'est pas en modifiant les normes qu'on les fera accepter, pas davantage qu'une loi ne s'avère démocratique quand on est parvenu à la faire passer à l'aide du 49-3. C'est en amont de la norme que se situe le débat, sur le versant du *politique* qui en conditionne la forme et le contenu. Il faut choisir entre politiser les normes par le débat démocratique ou normaliser la démocratie. L'enjeu est là.

En *normalisant* le débat politique, en l'enfonçant dans un marivaudage sinistre où le PS court après Sarkozy qui court après Le Pen, pour savoir si on doit ou pas servir des repas de substitution dans les cantines scolaires, tolérer le *burkini* sur les plages ou le port du voile dans les universités, etc., on court-circuite les problèmes politiques, et surtout la possibilité *politique* de les traiter. L'extension sociale de la censure politique des mœurs par la norme est la pire chose que l'on puisse attendre d'une démocratie. C'est une politique qui n'ose pas dire son nom, et dont les principes, loin d'être posés et débattus, transitent *hypocritement* par les normes et les mœurs. L'extension de la norme, qui affectait déjà l'organisation de la société aux dépens de la loi, corrompt le champ spécifique du politique. La norme devient le moyen par lequel le pouvoir impose des conduites ou censure des valeurs, par des systèmes de surveillance et de visibilité des humains, accomplis au nom de la gestion prévisionnelle des risques et de la sécurité. Les dispositifs de normalisation deviennent le viatique par lequel le pouvoir impose ses choix, intègre des valeurs religieuses et politiques, sans trop en avoir l'air. Ce n'est pas que le caractère politique de ces choix disparaisse, mais il est intégré dans un système plus général, celui de la *norme*³⁰. Montesquieu³¹ redoutait, déjà au XVIII^e siècle, qu'il ne restât que les seules mœurs comme facteurs de stabilisation de la société lorsque les lois qui gouvernent les actions des citoyens tendent à perdre leur autorité politique. Nous y sommes, ou presque. Le recours à la norme atteste de la décadence du discours politique. Cette décadence est le terreau où prospèrent les théofascismes et les populismes.

La preuve : l'affaire du *burkini*, au moment où je termine ce texte au mois d'août 2016, a atteint le sommet du grotesque. Tous ceux qui ont retenu les leçons d'une politique-spectacle savent que 64 % des français sont opposés au *burkini* sur les plages – combien en ont vu ? – et, sans vergogne, à moins d'une année des élections de 2017, les candidats tentent de remporter le pactole. Au prix de perdre en démocratie. Après les terribles tragédies des meurtres de masse des années 2015 et 2016, nous avons eu la farce de l'été. Les victimes et leurs familles méritaient mieux que ça. Arrivé à un tel point de décrépitude du débat politique, on en arriverait à se demander si une machine algorithmique de gouvernement ne serait pas préférable à la stupidité de nos

gouvernants. Certains s'y emploient, Macron, nouveau « ravi » du néolibéralisme, est en train d'en faire sa marque de fabrique !

Au lieu de politiser les choix de société, on a socialisé le débat politique. La question n'est pas le *burkini* et le voile, les repas hallal ou kasher, le poisson le vendredi ou la crèche dans les mairies. La question est politique : qu'entend-on par laïcité ? Comment traiter *politiquement* l'existence de communautés dans une nation qui s'est toujours voulue une et indivisible ? Comment redonner à l'école et à l'éducation leurs fonctions républicaines ? Comment être divers tout en étant solidaires ? Comment être en sécurité tout en restant libres ? Au lieu d'ouvrir des espaces de paroles citoyennes, si attendus par les citoyens, au lieu d'échanger et de débattre, de comprendre et de décider, on a *voilé* les enjeux politiques par des décisions *techniques* et des discours *spectacles* où la marchandise électorale se contemple dans le miroir d'un vieillissement démocratique. Il ne resterait plus qu'à remplacer les gouvernants par des « machines intelligentes » qui, au moins, n'auraient pas le souci de se faire élire. Mais comment en sommes-nous arrivés là ? Comment en sommes-nous venus à ce qu'en politique aussi l'artisanat finisse par disparaître ? C'est bien cette question qui est posée ici. Nous sommes aussi, en politique, voués à consommer des produits standardisés et industrialisés, qui ne se différencient, provisoirement, que par les marques dont ils se réclament, et la publicité qui fait l'éloge de leurs vertus. La faculté politique de juger et de décider cède la place à l'intelligence des stratégies de vente et de *marketing*.

Si l'artisanat tend à disparaître en politique, et donc la politique avec lui, c'est qu'il décline régulièrement dans les autres secteurs de nos existences. La politique devient semblable aux autres métiers. Au nom de l'efficacité et de l'économie, l'artisanat dans la fabrique des objets, l'artisanat des services du soin, de l'éducation, de la recherche, du travail social, de l'information, de la culture, tend à disparaître. Du coup, où pourrait-on trouver un homme politique qui soit pourvu de cette qualité qui tend à disparaître de sa formation initiale ? Ayant perdu la sagesse pratique de l'artisan dans son métier de base, comment le politique pourrait-il la posséder dans l'exercice de ses fonctions de gouvernement ?

J'ai, tout au long de cet essai, essayé de montrer comment le savoir pratique³², cette *prudentia* s'était perdue dans l'exercice de nos métiers sous l'impact de la fragmentation et de la rationalisation industrielles. La perte de ce savoir a signé la disparition du politique, car les deux, métier et politique, s'avèrent consubstantiels. Comme l'écrit Hannah Arendt, pour distinguer œuvre et travail : « *Le critère ancien est principalement politique. Sont libérales les occupations comportant la prudentia, l'aptitude à bien juger qui est la qualité de l'homme d'État, et les professions d'intérêt public*³³ ». La disparition de l'œuvre et de la parole accomplit l'effacement du politique. Le critère qui différencie le travail servile de l'exercice d'un métier est, et demeure, son admission au champ du *politique*. En retour, le politique ne peut

continuer à exister qu'à la condition que l'œuvre puisse coexister avec le travail. Plus encore, je dirais que le politique ne saurait perdurer qu'à la condition de restituer au monde du travail la part irrépressible de l'œuvre et de la parole.

Ce qui nous amène à nous demander quelle serait la substance politique de nos métiers qu'il faudrait (re)trouver ? Et, aussi, comment y parvenir pour sortir d'une pure et simple « société du travail » au sein de laquelle les « travailleurs sans travail » risquent d'être de plus en plus nombreux ? Ce qui nous conduit aussi à admettre que le renouveau de la démocratie passe forcément par des changements structuraux dans les conditions d'exercice des métiers et des emplois. Ce qui signifie que les métiers doivent (re)trouver une dimension de critique sociale que la rationalisation tayloriste des tâches leur a fait perdre. Par l'émancipation des professionnels il sera possible d'ouvrir la voie à une émancipation citoyenne, et de ce fait à une reconstruction du champ politique. Le mouvement *Arts & Crafts* évoqué précédemment montre, par l'exemple, les liens entre l'artisan, l'artiste, l'intellectuel et le citoyen. Il ne s'agit pas de reproduire l'innovation sociale historique que ce mouvement a pu constituer, mais de seulement tirer les leçons d'expériences soucieuses d'inventer d'autres manières de vivre ensemble que celles que nous subissons.

En un mot, je dirai que l'émancipation des professionnels procède, selon moi, de leur transformation en « intellectuel critique », dès lors que la signification ambiguë de cette expression n'est pas réduite à un statut social, à une appartenance à un groupe professionnel. L'intellectuel critique n'est pas, pour moi, un individu ou un groupe social, c'est une *fonction critique* que l'on ne doit pas assigner à résidence. Elle est trans-individuelle et elle traverse l'ensemble des groupes sociaux et des classes sociales. On trouve dans certains discours de Jaurès cet appel à l'émancipation sociale par l'émancipation « intellectuelle » critique³⁴. Cette fonction, loin d'être spécifique à des détenteurs de capital culturel, l'apanage d'une classe ou d'un groupe social, serait en partage avec tout citoyen soucieux de réfléchir et d'analyser les *finalités* des actes, notamment professionnels, qu'il est appelé à accomplir. Faire de chacun un « intellectuel » ne va pas de soi. C'est pourtant l'ambition politique à laquelle j'invite aujourd'hui. C'est-à-dire mobiliser chez tout professionnel sa fonction sociale critique pour ne pas le réduire à un technicien, pour le conduire à se transformer en « intellectuel ».

Sartre³⁵ montre, par exemple, que c'est à partir du moment où il s'interroge sur les *finalités* de ses actes que le technicien peut potentiellement devenir un intellectuel critique. Le technicien vit tous les jours une contradiction entre les finalités universelles de ses actions (émanciper, éduquer, humaniser, soigner) et les particularités concrètes imposées à celles-ci par l'idéologie dominante, et j'ajouterai, les dispositifs normatifs. C'est donc par un retour dialectique sur le *sens* de ce qu'il fait dans son champ, de ce qu'il produit comme émancipation ou aliénation, que le technicien peut rejoindre cet « amour de la vérité » auquel prétend l'intellectuel universel : « *L'ensemble de ces*

*techniciens du savoir pratique ne sont pas des intellectuels mais c'est parmi eux – et nulle part ailleurs – que ceux-ci se recrutent*³⁶. » La référence de Sartre au « savoir pratique » rapproche le « technicien » moderne de l'artisan antique.

Remarquons que dans nos sociétés nous tendons tous à devenir des techniciens, pour le meilleur comme pour le pire. De ce fait, si, comme je le propose, nous ne réduisons pas la catégorie de l'« intellectuel » à une place sociale, que nous donnons à ce mot une nouvelle signification, celle d'une intelligence critique, nous pouvons tous, ou presque, devenir des intellectuels critiques à la condition de nous en donner les moyens, ceux du temps et de la pensée féconde du dialogue.

Les éclaireurs de cette émancipation sociale et culturelle devraient moins se situer à l'avant-garde des peuples que prêter « attention » aux catastrophes minuscules des vies ordinaires. C'est-à-dire penser ce qui nous arrive dans le présent, analyser comment, dans nos actes de métiers, nous en sommes arrivés là. Dans cette « ontologie du présent », il n'y aurait aucune prétention à la prophétie ou à l'utopie, non, un simple et difficile programme de travail : prêter attention à ce qui nous arrive et essayer ensemble de faire *œuvre* humaine dans nos activités. Prêter « attention » n'est pas si simple, car l'attention est cette piété de la pensée que Simone Weil évoque lorsqu'elle écrit : « *L'attention, à son plus haut degré, est la même chose que la prière. Elle suppose la foi et l'amour. [...] L'attention extrême est ce qui constitue dans l'homme la faculté créatrice, et il n'y a d'attention extrême que religieuse* »³⁷. » Marie-José Del Volgo parle de « prendre soin en démocratie »³⁸, pour devoir rendre compte de l'attention que les soignants authentiques portent à la vulnérabilité humaine. Le soin et l'attention sont des préceptes de vie dont ni la religion ni la médecine ne sauraient prétendre avoir le monopole. Faire attention à ce que nous faisons en travaillant, en œuvrant, c'est aussi prendre soin. C'est un programme éthique autant que politique.

Refusant la prolétarianisation de nos métiers autant que celle de la démocratie, nous nous efforcerons de parler et de comprendre le langage de l'humanité. Nous refuserons dans la « désobéissance artistique et artisanale » les nihilismes autant que les « réalismes politiques », nous nous rappellerons avec Camus que dans ce « siècle de la peur », là où règne la *terreur*, dont le terrorisme n'est que le *symptôme* d'une grave maladie qui affecte la planète entière, dans la géopolitique des puissances comme dans le grain le plus ténu de l'existence quotidienne des métiers. *Ce mal se nomme technocratie*. Face aux dangers des terrorismes, comme aux peurs qu'ils suscitent, ils n'offrent que des « mesures sécuritaires », des solutions techniques et procédurales qui appartiennent de pied en cap au mal qu'elles sont censées soigner. Elles ne sont que des prothèses à l'amputation de l'esprit du monde dans lequel nous vivons. Il nous faut, aujourd'hui, favoriser la « repousse » du tissu social et symbolique.

- 1 Friedrich Nietzsche, *La Vision Dionysiaque du monde* (1870), Paris, Éditions Allia, 2016, p. 23.
- 2 Jacques Ellul, *Le Système technicien* (1977), Paris, Le Cherche-midi, 2004.
- 3 Sigmund Freud, *L'Homme Moïse et la religion monothéiste* (1939), Paris, Gallimard, 1986, p. 212-213.
- 4 Raffaele Simone, *Pris dans la toile. L'esprit au temps du Web*, Paris, Gallimard, 2012.
- 5 Nicholas Negroponte, *L'Homme numérique*, Paris, Robert Laffont, 1995.
- 6 Cf. les écrits de Walter Benjamin sur le « flâneur », personnage de compromis entre les impératifs du marché et la révolte contre un temps « taylorisé », in *Paris Capitale du XIX^e siècle. Le livre des passages* (1982), Paris, Cerf, 1989.
- 7 Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, op. cit.
- 8 Albert Camus, *L'Homme révolté*, op. cit.
- 9 Albert Camus, *L'Homme révolté*, op. cit.
- 10 Bernard Maris, *Houellebecq économiste*, op. cit.
- 11 *Manifeste des Économistes atterrés*, Paris, Les liens qui libèrent, 2010.
- 12 Pierre Bourdieu, « Les abus de pouvoir qui s'arment ou s'autorisent de la raison » (1995), *Contre-feux*, Paris, Liber Raisons d'agir, 1998.
- 13 William Morris, *L'Art et l'artisanat* (1889), Paris, Payot Rivages, 2011, p 36-37.
- 14 *Ibid.*, p. 98.
- 15 *Ibid.*, p. 65.
- 16 *Ibid.*, p. 99.
- 17 John Ruskin, *Les Pierres de Venise* (1853), Paris, Hermann, 2005.
- 18 Oscar Lovell Triggs, *Le Mouvement Arts & crafts*, Hô-Chi-Minh-Ville, Parkstone international, 2009.
- 19 Cité par Oscar Lovell Triggs, *ibid.*, p 13.
- 20 Jean Jaurès, « L'art et le socialisme » (1900), in *Rallumer tous les soleils*, op. cit., p. 388.
- 21 *Ibid.*, p. 388.
- 22 Oscar Lovell Triggs, *Le Mouvement Arts & crafts*, op. cit., p. 43.
- 23 Bernard Maris, *Houellebecq Économiste*, op. cit.
- 24 Il s'agit d'un mouvement artistique né au Royaume-Uni au milieu du XIX^e siècle dont les membres souhaitaient renouer avec la tradition des peintres italiens du *Quattrocento*, prédécesseurs de Raphaël. Ils souhaitaient rendre à l'art sa fonction édifiante et sacrée, transformer par son moyen les mœurs d'une société corrompue par la révolution industrielle. Ce mouvement eut une influence sur William Morris, dont j'ai parlé.
- 25 Oscar Lovell Triggs, *Le Mouvement Arts & crafts*, op. cit., p. 98.
- 26 Gilles Kepel, *Terreur dans l'Hexagone*, op. cit.
- 27 Nous lançons avec Bernard Lubat (artiste) et Charles Silvestre (journaliste) un manifeste intitulé *Debout les ouvriers*.
- 28 Sigmund Freud, « L'analyse avec fin et l'analyse sans fin » (1937), in *Résultats, idées, problèmes*, II, Paris, PUF, 1985, p. 263.
- 29 C'est davantage du côté de la société civile, semble-t-il, que l'on rencontre des hommes ou des femmes qui luttent pour le Droit et la Liberté. Ainsi, l'Iranienne Shirin Ebadi, exilé politique, prix Nobel de la paix en 2003, qui lutte pour la démocratie et le droit des femmes. Cf. *Le Monde* du 23 juillet 2016.
- 30 Ce que Michel Foucault nous a appris sur cette intégration de la loi au système de la norme, je propose ici de l'étendre au champ du politique. Je pense suivre ainsi les sillons qu'il a pu tracer dans des textes comme « L'extension sociale de la norme » in *Dits et écrits III*, Paris, Gallimard, 1994, p. 74-79 ou *Naissance de la biopolitique* (1979), Paris, Gallimard/Seuil, coll. « Hautes Études », 2004.
- 31 Montesquieu, *De l'esprit des lois*, I, VIII, Paris, Gallimard, 1995.
- 32 Je rejoins sur ce point les travaux de Frederic Pierru et Florent Champy, notamment : Frédéric Pierru, « "Soigner l'humain" : supplément d'âme managérial ou point de passage obligé d'une réforme progressiste du système de santé ? », in *Soigner (l) humain* sous la

direction de Claire Georges-Tarragano, Rennes, Presses de l'EHESP, 2015, p. 111-136 ; Florent Champy, « Pourquoi le soin n'est pas qu'une question de technique ? », in *Soigner (l) humain*, *ibid.*, p. 165-180.

33 Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 136.

34 Jean Jaurès, 1893, « Vous avez interrompu la vieille chanson », in *Rallumer tous les soleils*, *op. cit.*, p. 185-201.

35 Jean-Paul Sartre, *Plaidoyer pour les intellectuels*, Paris, Gallimard, 1972.

36 *Ibid.*, p. 17.

37 Simone Weil, *La Pesanteur et la grâce* (1947), Paris, Plon, 2013, p. 192.

38 Marie-José Del Volgo, *Prendre soin en Démocratie*, 2017 (à paraître).

Le spectacle et le sacré

« La seule exception que consente la société concerne l'artiste qui, à strictement parler, est le dernier "ouvrier" dans une société du travail¹. »

À quelles conditions pourrait-on faire remonter le cours de l'expérience et revaloriser « l'art du récit » qui fait son miel du réel qui se dérobe au rationalisme moderne ? Il faut des conditions politiques et sociales spécifiques, pour que la parole circule, que le récit se raconte, que l'histoire s'éprouve en se transmettant sans jamais prétendre se livrer dans sa totale vérité. La « survivance des lucioles² » dans notre civilisation me paraît indissociable de la « survivance » du récit, récit à même de transmettre une *expérience* – au-delà de sa réduction aux « polices » des normes de l'information qu'elle contient – et apte à faire reconnaître la *valeur* de cette expérience à autrui. C'est cette parole partagée dans la pluralité des êtres, et des cultures, qui permet la création d'un *monde commun* sans lequel le « désert » croît. La psychologie, souligne Hannah Arendt, peut être invitée à *adapter* les humains à ce désert, elle ne le supprime pas. Je pourrais dire la même chose de l'éducation, du soin ou du gouvernement aujourd'hui : les hommes sont traités comme des choses, la culture contemporaine les invite à s'adapter, elle ne leur permet pas de vivre. Là réside sans doute notre tragédie contemporaine. D'où l'urgence de convoquer les techniciens à devenir des « intellectuels critiques ». L'intelligence critique implique la contradiction autant que la réflexion, le temps de prendre le temps de penser.

La condition première de la pensée, rappelle Hannah Arendt, réside dans ce dialogue avec soi-même au sein duquel l'individu se divise. Et « *c'est parce que je suis déjà deux-en-un, du moins quand j'essaie de penser, que, pour utiliser la définition d'Aristote, je peux percevoir dans l'ami un autre moi-même³* ». Cette partition en soi de moi-même et d'un autre est la condition de ce dialogue intérieur que l'on nomme « pensée », elle est aussi la condition de l'être-ensemble. Dialoguer avec soi-même, c'est déjà admettre en soi la possibilité d'un *conflit* qui trouve sa correspondance dans la Cité. Traiter l'un, c'est admettre de pouvoir traiter l'autre. C'est ce pari qui tend, aujourd'hui, à me faire parier sur l'art pour réinventer le soin, l'éducation et la politique. L'art conduit les citoyens non seulement à penser ensemble, mais aussi à *éprouver ensemble*, pas seulement dans la sympathie mais aussi dans la contradiction. Là encore, il convient de suivre Walter Benjamin, et d'admettre

qu'il ne s'agit pas d'*esthétiser la politique* – ce qui fut le lot des partis totalitaires – mais bien plutôt de *politiser l'intelligence, de politiser l'art et les savoirs, d'ouvrir en leur sein le dialogue contradictoire*.

Pour pouvoir faire face au « déclin du récit », à cette disparition de la pensée contradictoire, il importe de réaffirmer la « voix poétique » de l'émancipation politique, la voix du rêve et de l'idéal qui la nourrit, qu'évoque Patrick Chamoiseau à propos de la Révolte des Antilles⁴.

L'art du récit, j'en verrais l'origine dans le besoin de partager ses rêves, dans le désir charnel d'inclure celui auquel on les raconte dans les scénarios de plaisir, d'horreur et de jouissance des pensées de l'aube. La littérature, l'art, sont nés de ce désir, ils en portent la trace et en font vivre l'espoir. Un monde où nous n'aurions plus le temps et l'envie de nous raconter des histoires, serait un monde mort, peuplé d'insomniaques qui, faute de pouvoir se laisser aller au rêve, agiraient jusqu'à l'horreur de la haine leur indifférence au monde. Il convient de comprendre que l'art n'est pas un « luxe », mais un *soin*, un soin⁵ pour la subjectivité, autant que pour le lien social. Ce soin requiert attente et recueillement.

Victor Hugo écrivait dans son *William Shakespeare* que « *l'art est la branche seconde de la nature*⁶ ». Victor Hugo exigeait cette « ouverture des âmes » sans laquelle aucun progrès ne peut s'accomplir : « *L'avenir presse. Demain ne peut attendre. L'humanité n'a pas une minute à perdre. Vite, vite, dépêchons, les misérables ont les pieds sur le fer rouge. [...] Où sont les terres promises ? la civilisation veut marcher ; essayons les théories, les systèmes, les améliorations, les inventions, les progrès, jusqu'à ce que chaussure à ce pied soit trouvée. [...] Mais avant tout et surtout, prodiguons la lumière. Tout assainissement commence par une large ouverture de fenêtres. Ouvrons les intelligences toutes grandes. Aérons les âmes*⁷. » Comment aérer les âmes sans mettre l'art et la poésie, la parole et le récit au cœur des actes de production et de vie ?

Comment le faire sans tomber dans le culte de la *distraktion* qui pousse les masses à oublier ce dont le Peuple est la mémoire ? Comment parvenir à différencier le soin culturel et les industries de la distraction ? La culture ne reflète pas seulement les rapports sociaux et éthiques à un moment donné, elle est aussi une façon d'*en prendre soin*. La culture authentique entretient un rapport étroit avec le sacré. Elle exige attention et pensée, mémoire, et s'oppose au simple divertissement, à la distraction et à l'oubli. Walter Benjamin, encore, nous ouvre la voie. C'est cette culture-là qui, seule, mobilise les *survivances*, les « formules d'émotions » dont j'ai parlé au début de l'ouvrage. Lesquelles ne se maintiennent dans le temps qu'à la condition d'être élevées à la dignité des passions politiques ou religieuses. C'est-à-dire du sacré. Ce sacré qui nous émeut – étymologiquement qui nous met en mouvement – face à des œuvres d'art, de progrès, d'humanité ou d'exception.

L'œuvre d'art, au moment de sa création, ne se dissocie jamais absolument d'une fonction rituelle, sacrée, écrivait Walter Benjamin. L'art sent venir les

« crises » et les accueille au sein de sa production ; il est toujours écartelé entre la magie et sa « valeur d'exposition ». Cette thèse de Benjamin est essentielle pour comprendre à quelle condition l'art peut nous sauver de l'appauvrissement du monde et de nous-mêmes. Je l'ai évoqué précédemment en référence aux travaux de Siegfried Kracauer sur « l'ornement de masse », j'aurais pu aussi bien me référer aux industries culturelles⁸ d'Adorno : toute production culturelle ne saurait être élevée à la dignité de l'œuvre d'art. Il faut qu'à distance de « l'ornement de masse » où se reflètent les aliénations sociales, l'œuvre s'ouvre à une vérité, à une émancipation, à une liberté, bref qu'elle contienne une dimension *sacrée*. L'œuvre véritable est une sentinelle pour son époque, comme les canaris des mineurs elle pressent le grisou qui vient. Ce point est important.

Walter Benjamin part de la thèse selon laquelle on pourrait représenter l'histoire de l'art comme l'histoire de processus qui se déroulent, à chaque fois qu'une œuvre authentique est créée, comme la confrontation entre deux pôles. Il précise : « *L'un de ces pôles est la valeur culturelle de l'œuvre, l'autre sa valeur d'exposition. La production artistique commence par des images qui sont au service de la magie. Seules l'existence de ces images est importante, non le fait qu'elles soient vues*⁹. » Le dessin de l'animal sur les parois des grottes préhistoriques est un instrument magique, il détient une valeur sacrée, une fonction culturelle. Le fait qu'il soit *exposé*, vu, est secondaire, parfois même interdit. Or, constate Benjamin, « *à mesure que les différentes pratiques artistiques s'émancipent du culte, les occasions deviennent plus nombreuses de les exposer*¹⁰ ».

Les diverses méthodes de reproduction technique de l'œuvre d'art l'ont rendue à un tel point vouée à l'*exposition* que sa valeur culturelle et magique a d'autant plus chuté. Benjamin note que « *dans la photographie la valeur d'exposition commence à repousser la valeur culturelle sur toute la ligne*¹¹ ». Cette dimension magique et sacrée de l'œuvre d'art, constate Benjamin, ne « *cède pas sans résistance. Son ultime retranchement est le visage humain. [...] Mais dès que l'homme est absent de la photographie, la valeur d'exposition l'emporte décidément sur la valeur culturelle*¹² ».

Une fois que l'art s'affranchit des dimensions culturelles et sacrées, il n'exige pas les mêmes conditions sociales et subjectives chez le créateur comme dans le « public ». Laissons de côté les analyses – un peu datées de Benjamin et de Kracauer – sur l'art photographique, trop souvent opposé chez eux à la mémoire, à la signification et à la révélation artistique. Ils soulignent très justement la proximité de la photographie avec le positivisme et le réalisme de la technique, mais ratent les possibilités subjectives et artistiques que la création du photographe contient. Retenons, par contre, ce point qui me semble important : selon qu'elle soit principalement culte ou exposition, l'œuvre d'art ne mobilise pas les mêmes processus psychiques et sociaux de son public. Et, gardons dès à présent à l'esprit qu'au-delà de cette analyse philosophique de l'œuvre d'art et de son public, ce qui m'intéresse c'est l'acte

professionnel et son « usage ». C'est-à-dire qu'un acte professionnel de soin, d'éducation, d'information, etc., qui contiendrait une dimension artisanale et artistique se verrait nécessairement confronté à cette tension entre le pôle qui le pousse à l'exposition et celui qui l'invite au sacré, au culturel. Toute la question des évaluations des actes professionnels pourrait être revue à partir de cette tension entre ces deux pôles de l'œuvre (d'art pour Walter Benjamin, des métiers pour moi).

La réception de l'œuvre d'art par le public est différente selon que sa production porte sur sa valeur culturelle ou d'exposition. L'exposition mobilise plus facilement dans le public la distraction et la jouissance, sans trop d'effort d'attention, au contraire de l'œuvre d'art culturelle qui pousse au recueillement. Affranchie de ses bases culturelles par la reproductibilité technique, l'œuvre d'art perd son *aura*, son caractère unique et sacrée. L'œuvre d'art reproduite devient, très vite, reproduction d'une œuvre d'art désormais conçue pour être reproduite et exposée. Telle est la thèse de Walter Benjamin. L'œuvre ne repose plus sur un rituel, mais s'inscrit dans un espace public, politique et marchand. Elle se prête moins à une contemplation cachée, à un *recueillement*, et toujours plus à une exposition « distraite », à une « jouissance » sans critique. La thèse est essentielle à mon propos : *au recueillement qu'exigeait l'œuvre d'art sacrée succède par sa reproduction technique « la distraction en tant que comportement social¹³ »*. Cette distraction dont l'importance est considérable dans les processus de l'aliénation sociale. Ce ne sont pas les mêmes fonctions sociales et psychiques qui se trouvent mobilisées par une œuvre destinée au recueillement de son public, et une œuvre destinée à sa contemplation distraite et jouissive. Walter Benjamin précise : « *Celui qui se recueille devant une œuvre d'art s'y abîme ; il y pénètre comme ce peintre chinois dont la légende raconte que, contemplant son tableau achevé, il y disparut. Au contraire, la masse distraite recueille l'œuvre d'art en elle, lui transmet son rythme de vie, l'embrasse de ses flots¹⁴.* »

Laissons de côté l'analyse historique de Walter Benjamin pour nous concentrer sur la théorie de l'esthétique qu'il propose pour analyser notre société. Que peut-on dire après lui ? Si ce n'est que la prolétarianisation de l'homme, le développement des masses, la prolifération de l'individu-masse, s'accompagnent d'une modification considérable dans la manière de recevoir les œuvres d'art, les exposant toujours davantage à une jouissance distraite. *La réception par la distraction, de plus en plus sensible aujourd'hui dans tous les domaines de l'existence, se révèle comme le symptôme d'une mutation dans les manières de percevoir et de sentir propres à notre époque.* En invitant toujours davantage à l'exposition et à la jouissance distraite, l'œuvre, au sein des activités de travail elles-mêmes, modifie les conditions de leurs évaluations. Cette modification fabrique la société du spectacle où la marchandise se contemple elle-même dans le pouvoir du visible et de sa consommation de masse. La logique de l'Audimat dans la sphère de

l'information et de la politique, ou dans celles de l'éducation ou de la culture, en constitue le modèle dominant. À distance d'une évaluation sur le critère d'un « travail bien fait », lié à une tradition dont le sacré est l'ombilic, nous voyons aujourd'hui se développer des évaluations centrées sur le quantitatif, l'appareillage formel et technique, le spectacle. L'évaluation, sur des critères d'*exposition* et non de *révélation*, favorise l'imposture¹⁵ autant que la violence sociale et politique. Elle participe à la prolétarianisation des masses et à la brutalisation des rapports sociaux.

Que signifie, par exemple, la passion de nos sociétés pour l'information ? Si ce n'est le culte d'une *exposition* de la parole qui tend à prévaloir sur sa valeur sacrée, magique, cultuelle. La vraie parole exige le *recueillement*, l'information se consomme rapidement et distraitement au moment où elle émerge. À partir de ce moment-là, nous sommes entraînés dans une fuite éperdue de devoir toujours exposer davantage, faute de pouvoir retrouver le sens sacré et magique des mots. C'est ce qui se produit dans le champ du politique dans les démocraties libérales. Cette dégénérescence de la parole politique au profit des slogans publicitaires, transitoires et fugitifs, dote la harangue militaire et la prédication religieuse des groupes terroristes d'un pouvoir symbolique considérable.

À sa manière, l'esthétique fasciste émerge de cette désolation de la parole, en particulier de la furie d'exposition de la parole politique. Elle vient en singer les cultes perdus, jusqu'à l'extrême quête esthétique par des gesticulations qui se voulaient impériales et grandioses, mais finissaient dans la parodie et la mécanique. L'esthétisation de la politique jusqu'à la guerre la plus atroce et inhumaine serait le propre de la pensée fasciste et de son rêve d'un corps humain métallique chanté par les Futuristes. À cette esthétisation fasciste de la politique, écrit Walter Benjamin, répond le communisme qui prône « la politisation de l'art ». Aux deux extrêmes de l'échiquier politique émergent les tentatives désespérées de capter, au profit d'une doctrine et d'une pratique politiques, la *perte du sacré de la parole*, celle qui détient une valeur magique, exige un recueillement, et peut seule produire ces fictions que fabriquent les hommes, et auxquelles ils croient. Au moment où elles émergent, bien des doctrines détiennent, un temps, le pouvoir de capter à leur profit cette attente *inconsciente* des humains à l'adresse d'une parole sacrée. Les nouvelles religions, au cours de l'histoire, en savent quelque chose ; les illusions sociales et politiques, aussi. Ne méprisons pas trop vite nos ennemis, ils utilisent abondamment cette *mélancolie* des sujets qu'ils capturent dans leurs filets. La poésie n'est pas absente des appeaux dont ils se servent¹⁶ : « *La prouesse esthétique du Califat est d'avoir compris que, pour attirer ceux qui ne comprennent pas la langue de conversion (l'arabe), la combinatoire des sons et des images est une stratégie efficace. Leur force persuasive d'étrangeté et de rupture est séduisante : elle ouvre sur un autre univers, qui semble être hors répétition, hors banalité, hors quotidien. Elle réenchante le monde*¹⁷. » Il conviendrait de ne pas leur laisser le monopole de la force

proclamatrice du verbe au moment où, devenant *distracte*, notre société en oublierait jusqu'au goût de vivre et de se protéger. Daesh n'a pas trop de difficulté dans sa propagande à pulvériser le langage gestionnaire que les stratégies de la dé-radicalisation lui opposent dans les montages vidéo censés décourager les candidats au djihad¹⁸.

Il est vital pour notre avenir de retrouver les valeurs qui ont présidé aux initiatives de l'Éducation populaire et à ses ambitions de construire la Démocratie culturelle. Ces valeurs qui accordent à la culture un pouvoir d'émancipation sociale et politique ne sauraient être confondues avec les spectacles et marchandises des industries culturelles.

La consommation de masse se fait en *solo*, et bien souvent de manière silencieuse, ou appauvrie, comme dans ces connexions Facebook : « *like* », icônes... Günther Anders avait anticipé ce « monde de cellule » mentale dont on ne pouvait plus s'échapper, constitué par les techniques, y compris les techniques d'information et de loisirs. Il notait que, une fois dépassé un certain stade de développement, les médias convoyait le monde extérieur jusque dans les maisons pour être consommé en *solo*, après l'avoir transformé en images. À l'extérieur de chez lui, l'individu-masse continue à se comporter comme chez lui, « en écoutant son transistor dans la nature », ou aujourd'hui en parlant au téléphone dans le métro. La différence entre « public » et « privé » tend à disparaître. Les deux espaces sont menacés par les industries culturelles qui normalisent et contrôlent les comportements. Günther Anders écrit : « *On peut désormais tranquillement relâcher les solistes dans le monde extérieur comme tel*¹⁹ ». Günther Anders ne connaissait pas encore le succès des *selfies*, mais il avait exhumé la cellule mentale des comportements conformistes produits par la société des industries culturelles : « *La "masse" est devenue, précisément sous la forme de "participation à une masse", la qualité de millions d'individus, ce n'est plus le nom qui désigne leur entassement*²⁰ »

Ce n'est plus un peuple, ce n'est plus une foule, c'est une masse liquide et anonyme, « une masse mentale » individualisée, à laquelle les industries du spectacle font croire que, individus isolés, ils sont ensemble. Nous sommes désormais, grâce à la société du spectacle, *seuls ensemble*, quel que soit le lieu où nous nous trouvons. Soit ce que Hannah Arendt nommait « le désert », la désolation, dont nous ne pouvons sortir que par les actes et les paroles symboliques qui feraient lien entre les humains, partage de l'expérience sensible dont le *récit* se révèle le concept. Si nous sommes, aujourd'hui, dans le déclin du savoir narratif, rien ne prouve que tout soit perdu, à condition, et à condition seulement que l'on se donne les moyens de redonner à la parole et au langage toute leur place dans l'économie symbolique où se fabriquent les subjectivités et où se mettent en place les machines de gouvernement. Le psychique et le politique ont pu témoigner, en d'autres occasions historiques, qu'ils pouvaient assurer le renouveau²¹ de cette pensée mythique qui est aussi la reconnaissance du tragique de la condition humaine. La question est plutôt

de savoir à quelles conditions ce renouveau est possible. Les solidarités spontanées qui se sont manifestées au moment des catastrophes et des crimes terroristes, le *désir* qui porte des citoyens à se rassembler et à se parler²², la demande incessante d'être écouté dans les lieux de soin, d'éducation, d'information et de culture, attestent de cette autorité déniée, refoulée, cachée du récit. Je le répète, encore, depuis plusieurs années je parcours la France, et au-delà, et je constate cette *attente* très vive des citoyens de comprendre, d'analyser, de raconter et d'échanger dans la sympathie fraternelle leurs expériences de vie. Ils ne réclament pas d'être informés davantage, ils souffrent plutôt d'*infobésité*, mais ils attendent surtout d'être écoutés et reconnus.

C'est sur les scènes de la culture, de l'éducation, de l'information, de la justice, que se joueront les prochaines batailles politiques. L'enjeu qui vient est majeur pour le choix de la société dans laquelle nous souhaiterions vivre : les fictions, les illusions que fabrique la culture pour dédommager les humains des conditions tragiques de l'existence ne sont pas de simples divertissements. Les divertissements ne sont pas incompatibles avec la servitude. Bien au contraire, ils peuvent la favoriser en « efféminisant » les gens, écrivait La Boétie : « *Les théâtres, les jeux, les farces, les spectacles, les gladiateurs, les bêtes étranges, les tableaux, et autres telles drogueries, c'étaient aux peuples anciens les appâts de la servitude, le prix de leur liberté, les outils de la tyrannie : ce moyen, cette pratique, ces allèchements avaient les anciens tyrans pour endormir leurs sujets sous le joug*²³. » Il ne s'agit pas seulement de jouir des spectacles, dont raffole notre société de la marchandise, pour s'émanciper par l'art. La Boétie, comme après lui Rousseau, montre que la consommation des productions culturelles peut *divertir* du désir de liberté, et favoriser la servitude. Il ne suffit pas de jouir de l'œuvre d'art pour se libérer, encore faut-il s'y recueillir, la (re)créer dans la contemplation, et non se distraire de son exposition. Ici, La Boétie ne suffit plus, il nous faut souligner davantage l'analyse de Walter Benjamin pour mieux exhumer le *sacré de la vie* dans la production culturelle.

La première et dangereuse méconnaissance fonction sociale de l'art réside dans l'illusion que le public consomme la production culturelle que le créateur lui offre. Rien de plus faux que cette conception industrielle de l'art. Le spectateur, le lecteur, l'auditeur *crée ce qu'on lui offre dans une illusion partagée avec l'artiste*, l'objet ou la scène qu'on lui présente. Faute de quoi, il n'y a ni art, ni public, ni fraternel partage des émotions. Ce serait monstrueux pour un artiste un public qui recevrait objectivement ce qu'on lui livre. Lorsque la rencontre rate entre un artiste et un public, cela provient de l'incapacité de l'un ou de l'autre, ou des deux, à retrouver dans l'œuvre un sens ou des émotions subjectives, une scène qui donnerait à chacun le sentiment de recevoir de ses nouvelles. La réception artistique de l'œuvre rebondit sur l'œuvre elle-même, elle participe à la création. L'œuvre véritable requiert, à l'image de la liberté, la présence d'autrui : « Le livre que tu lis,

cher lecteur, tu le réécris en même temps par ta lecture, mon écriture doit te le permettre, et si tu m'en parles un jour, en t'écoutant je réécrirais de nouveau mon livre, le même, mais un peu différent ».

Faute de quoi, notre participation se réduirait à la consommation des produits des industries culturelles. Les psychanalystes, comme les artistes, connaissent bien ce processus d'*illusion*, il est le ressort caché de l'Amour, ce qu'évoque André Breton quand il écrit, à propos de la rencontre amoureuse : « *C'est comme si je m'étais perdu et qu'on vînt tout à coup me donner de mes nouvelles*²⁴ ». André Breton rapproche les conditions propices à la rencontre amoureuse de la création artistique. Dans les deux cas des indices font signe au sujet humain, le précipitent dans l'illusion d'avoir « trouvé » dans la réalité ce dont il rêvait. C'est cette créativité qui nous fait nous sentir, les uns et les autres, vivants : nous rencontrons ensemble des objets, paroles, phonèmes, débris matériels, formes, paysages, courbes, gestes, impressions sensibles, etc., qui catalysent et précipitent nos passions. À condition que nous nous montrions disponibles à recevoir ces formes qui nous affectent, telles des *pathosformels*, des formules d'émotions, mais singulières.

Cette disponibilité suppose une *attente*, une attente envers autrui, une attente d'autrui, même au plus profond de l'aliénation sociale. C'est sur le fond de cette attente que se joue aujourd'hui l'avenir de l'émancipation sociale et politique. Tout en prenant acte du désenchantement du monde, de l'évidement de sa substance spirituelle, du déclin des traditions et de l'atomisation sociale, Siegfried Kracauer, par exemple, ne se résout pas au nihilisme. Tout en refusant les messianismes religieux, raciaux, voire poétiques, il propose l'ouverture à un autre savoir, celui de l'*attente*. Il laisse voir une posture de l'attente, un *habitus* fait à la fois de l'accueil de l'imprévu et du contingent, un espoir social et politique permettant de trouver dans l'art des moments d'*utopies*²⁵ *libératoires*. À condition que l'art ne se réduise pas seulement aux productions des entreprises capitalistes de spectacles et d'ornement. Cette catégorie de l'« ornement » qui renvoie chez Siegfried Kracauer à un code permettant de faire accepter aux dominés leurs conditions d'existence, en les « colorant en rose » dans les productions culturelles : les *happy ends* des films où les pauvres finissent par devenir riches et aimés, où les réconciliations sociales sont possibles, est essentielle. Un point mérite d'être reconnu à sa juste valeur dans l'analyse de Siegfried Kracauer : même au travers des aliénations fabriquées par une culture de la distraction et du divertissement, transparaît une *attente*, attente d'être émancipé, désir dont l'artiste comme le politique authentique devraient se saisir pour faire œuvre. Ce sont les conditions de cette rencontre entre un désir et une délivrance que nous devons rendre possibles. Ces possibilités d'émancipation sont, bien souvent, contenues dans les processus d'aliénation eux-mêmes, comme enfouies et recouvertes par la neige des oppressions sociales²⁶.

Le désespoir n'est pas acquis, le destin si funeste d'un monde, définitivement sans cœur et sans esprit, n'est pas encore écrit. Tout symptôme

contient en lui-même sa promesse de guérison. C'est la grande découverte de Freud qui sort ainsi les souffrances psychiques de la cage d'acier de la psychiatrie vétérinaire, dans laquelle aujourd'hui les lobbies pharmaceutiques, sécuritaires et scientifiques, tendent à les faire retourner. Un symptôme est un compromis résultant d'un rapport de forces. Le « psy » pèse de tout son poids en faveur de la force qui appelle à la libération, quelle que soit la doctrine au nom de laquelle il intervient. Souvent, ça marche. Il suffit d'un humain, de sa présence pour modifier la dynamique des forces en présence.

Tout en analysant la fonction idéologique des films²⁷ « rose bonbon » dont le cinéma grand public « gavait » les « petites vendeuses » et les classes moyennes prolétarisées, Kracauer voyait dans ces moyens de divertissement de masse « les rêves éveillés de la société²⁸ ». Ces films rose bonbon, en même temps qu'ils masquent idéologiquement une situation d'oppression et d'aliénation sociales, constituent un appel à la révolution.

Les contenus pléthoriques de « personnalité » et de « tragique » dans les productions culturelles médiocres sont comme des symptômes porteurs d'une vérité censurée : les transformations sociales ont rendu tous les jours plus difficiles ces splendides expériences sensibles. Ils font, comme des symptômes psychopathologiques, *appel* autant que résistance à un changement. Ces distractions artificielles expriment le désordre d'une société, leur sentimentalité même manifeste la souffrance de ne pouvoir *sentir* notre réalité, mais elles deviennent capables, pour Siegfried Kracauer, de susciter et de maintenir une tension qui doit précéder le « nécessaire renversement ». Ce nécessaire renversement s'impose aujourd'hui plus que jamais dans nos sociétés qui réclament le « repeuplement » du monde par l'esprit, c'est-à-dire par des paroles politiques substantielles. Dans les « guerres » les armes ne sont pas seulement matérielles, technologiques, elles sont aussi *symboliques*. Jean Jaurès, dans une recherche extrêmement documentée, nous en offre la théorie dans son ouvrage *L'Armée Nouvelle*²⁹. Théorie qui a inspiré nombre de mouvements révolutionnaires au moment de la Résistance ou de la décolonisation.

Aujourd'hui, il y a une *disponibilité* intellectuelle, passionnelle, toute prête à créer de nouvelles utopies, de nouveaux espoirs et de nouvelles fictions, qui se trouve gaspillée dans nos sociétés, faute d'être accueillie et traitée par le politique. L'ennui, symptôme par excellence de la modernité, est porteur d'une attente, de l'attente d'une *grande passion* que recouvrent les « bagatelles » frelatées et ennuyeuses des industries culturelles. L'ennui, dans nos civilisations modernes, qu'on le laisse affleurer dans le vague à l'âme ou qu'on le trompe par l'affairisme et l'hyperactivité, révèle la tristesse d'un être excentré du noyau de son être. L'ennui moderne atteste à la fois d'une perte de substance, substance sociale autant que subjective, et d'une fascination pour le vide et le néant. Il constitue la forme mineure d'une *mélancolie sociale* en attente d'être prise en charge par la culture et le politique. Faute de quoi elle fabrique des nihilismes.

Issue du messianisme juif, la catégorie de l'attente, comme condition de la rédemption dans un monde désenchanté, traverse les écrits de Walter Benjamin et de Siegfried Kracauer. L'attente chez Kracauer, le recueillement chez Benjamin, sont des expériences théologiques et sensibles qui peuvent permettre de surmonter la peur et l'angoisse du monde moderne. Cette posture éthique, sociale autant que subjective, suppose de parvenir à se détourner de la distraction pour parvenir à un autre regard sur soi et sur le monde. La révolution a un goût messianique chez Siegfried Kracauer, elle s'inscrit dans « un demeurer-ouvert-hésitant » qui n'a pas totalement renoncé au religieux. Un « religieux » qui ne saurait être le monopole des religions.

Il n'est sans doute pas sans importance que les auteurs auxquels je me suis si souvent référé dans cet essai – Léon Tolstoï, Walter Benjamin, Siegfried Kracauer – ajoutent une dimension théologique, voire religieuse ou messianique, au souci d'une émancipation sociale et politique. Pour les uns comme pour les autres, le socialisme et la révolution ne constitueraient pas le débouché *automatique* des contradictions sociales. Ils ne croient pas davantage qu'Hannah Arendt au sens unique de la flèche du temps et de l'Histoire. Je n'y crois pas davantage. Alors, au cours de leur pensée, dans leurs œuvres et dans leurs récits, ils accueillent en leur sein une *dimension hétérogène* aux rapports sociaux et économiques. Leur parole montre ce qu'elle dit : il y a de l'indéterminé, de l'incertain, du contingent dans leur œuvre, œuvre ouverte qui refuse le mécanisme du matérialisme, comme la rédemption messianique. Il y a, chez Walter Benjamin et chez Siegfried Kracauer, une attente hésitante, une spiritualité inquiète, une disponibilité à *œuvrer* par une conscience critique qui allie le romantisme tragique des révolutionnaires et l'observation empirique des détails sociaux, urbains, psychologiques, les plus lucides, les plus aigus. Le « chiffonnier », comme Walter Benjamin nomme Siegfried Kracauer, rassemble des lambeaux de discours, des débris d'observations sociologiques, des haillons d'impressions saisies au vol dans une salle de cinéma, un hall de gare, ou un entretien. Il brise les « ornements de la masse », arrête le moteur des machines, recueille les rêves et les angoisses des « petites vendeuses », et nous offre une *œuvre*, une vraie, bien plus saisissante que les lourdes enquêtes sociologiques ou démographiques, surchargées de leurs appareillages statistiques trop sérieux pour être honnêtes.

Comment prendre soin de cette *part*, part hétérogène aux mécanismes économiques, techniques, biologiques, cette part d'humanité dans l'homme ? Cette part ne se laisse ni réduire, ni absorber, ni éliminer par les systèmes techniciens ou dogmatiques, elle incite à l'invention, invention scientifique, invention politique, création de fictions auxquelles on croit pour vivre ensemble. Elle est, peut-être, cet esprit, cette âme, ce cœur, dont le jeune Marx confiait aux religions la fonction sociale d'*opium* des opprimés. L'*esprit* réclame, surtout dans « un monde sans esprit », que l'on s'occupe de cette *part déniée jusqu'au nihilisme* par un type de civilisation comme la nôtre.

L'éducation, la culture, l'art, l'information, quand ils ne sont pas « industrialisés », sont appelés à traiter cette part. Ces pratiques sociales, autant que thérapeutiques selon moi, requièrent un autre type de savoir, un savoir pratique qui était celui-là même que l'on prêtait, jusqu'à une époque récente, aux gouvernants. C'est ce savoir pratique qui a été de nos jours recouvert par le rationalisme instrumental et pratique. Nous n'avons pas de *kit* pour changer de civilisation. Nos adversaires, oui. Il nous faut donc créer, transformer, donner de nouvelles formes à notre destin. L'artisan est requis, l'artiste aussi. Le politique suivra. Précédé par l'artisan et l'artiste, le politique pourra s'autoriser à œuvrer, à retrouver le sens de la décision et l'autorité performative de la parole, à proximité du sacré et éloigné du spectacle. Il est encore temps, je l'espère, d'inventer une parole politique consistante qui puisse contrer la propagande des monstres nés de la crise. Il nous faut un discours vrai, le feu sacré du politique, un récit qui enthousiasme et donne envie de se battre autant que de rêver, de s'aimer autant que de s'opposer sans se détruire. Ces catégories de l'attente et du recueillement nouent cette dimension du sacré que partagent la religion, la politique, le soin et l'art.

Je crois que, à suivre les propositions que j'ai développées dans cet essai, on peut prendre la mesure du chemin à parcourir pour inventer une vie créatrice qui ne soit pas le monopole de quelques-uns, mais l'apanage du plus grand nombre. Il s'agit, pour renforcer le sentiment que l'on est vivant, que l'on est soi-même avec et par les autres, de *retrouver l'artiste en chacun de nous, de puiser aux sources de l'enfance*. Winnicott se plaisait à dire que « *pour vivre créativement, il n'est pas besoin de talent particulier*³⁰ ». C'est vrai, mais encore faut-il que la société dans laquelle on évolue soit « suffisamment bonne ». Que telle « la mère suffisamment bonne » de Donald W. Winnicott, elle laisse une place à l'illusion.

Les travaux de Donald W. Winnicott réhabilitent l'illusion comme le lieu où se localise l'expérience de la culture. Ceci est essentiel pour moi qui fais de la culture la condition d'un changement de politique et de civilisation. Donald W. Winnicott situe l'illusion comme une aire intermédiaire entre le monde subjectif (halluciné ou rêvé) de l'enfant et la pleine reconnaissance de la réalité objective qui réclame son adaptation. C'est donc une aire de repos, de tolérance qui va ultérieurement développer les capacités de création des individus. Donald W. Winnicott voit dans les objets transitionnels – bout de laine, doudou, coin de couverture, mélodie, mot, geste, foulard etc. – les précurseurs de cette aire de repos et de créativité. En même temps que ces objets protègent de la dépression, permettent l'endormissement, rendent tolérable la séparation avec l'Autre, ils se trouvent intimement appartenir à l'enfant, entre l'objet possédé et le corps propre. Ils doivent être respectés comme tels. Sans devoir développer ici cette conception psychanalytique de Donald W. Winnicott, je voudrais rappeler qu'il montre que le domaine culturel tout entier se trouve englobé par ces phénomènes transitionnels dont les objets transitionnels sont les précurseurs. L'essence de l'illusion que ces

phénomènes permettent est, écrit Donald W. Winnicott, « *inhérente à l'art et à la religion*³¹ ». La chose est d'importance.

L'illusion, que Freud situait à proximité de l'idée délirante, se voit ici élevée à la dignité de *condition* de la création, de l'art, de la religion, de la culture... et j'ajouterai de la politique. Cette expérience ne devient pathologique qu'à partir du moment où elle porte cette « *marque de la folie quand l'adulte prétend exercer trop de pouvoir sur la crédulité des autres, les obligeant à reconnaître leur participation à une illusion qui n'est pas la leur*³² ». Chacun de ces mots est important et mériterait un développement impossible à faire ici. Disons qu'il est important de « jouer » ensemble avec nos illusions, que nous pouvons les partager en les nourrissant de rêves qui appartiennent à chacun, et sont par nature différents et incommunicables, qu'ils autorisent aux interprétations les plus singulières, mais que *sauf folie avérée* ils ne peuvent pas être imposés comme une réalité objective. Ces phénomènes permettent de « créer-trouver » la réalité, de la partager, mais ils ne sont pas la réalité. Ils sont, notamment, ces *fictiones auxquelles nous avons besoin de croire* pour vivre ensemble et partager une réalité qui n'appartient à personne, dont personne ne peut se prétendre totalement le garant. C'est bien pourquoi les totalitarismes fascistes, nazis, staliniens, religieux ou néolibéraux sont des systèmes fous, transformant des illusions en idées délirantes. C'est la raison pour laquelle le régime social et politique le plus à même d'être créatif est celui qui permet le jeu de l'illusion sans y croire... à la folie. Cette créativité passe par la fonction symbolique de la parole, le pouvoir du rêve partagé et le jeu de la fiction.

L'expérience clinique de la psychanalyse, autant que la pratique sociale des rencontres avec les citoyens, montre que l'être humain ne peut s'éprouver véritablement qu'à la condition de pouvoir *jouer* avec cette illusion, la prendre pour vraie sans la confondre avec la réalité, l'imposer aux autres, ou l'halluciner. Elle est une propédeutique à l'adaptation juste, une initiation à la condition tragique de l'existence avec ses inévitables séparations, pertes, douleurs, joies et plaisirs. L'utilisation perversie de l'illusion aboutit au fétichisme, aux addictions et aux idéologies meurtrières qui s'en rapprochent. Ces perversions sont bien souvent *réactionnelles* à un réalisme brutal, imposé de force à l'être humain comme aux populations, les sevrant précocement des illusions avant qu'elles puissent en faire la matière des rêves et des fictions pour vivre ensemble. Je renvoie aux premiers chapitres de cet essai : sans les fictions que les humains fabriquent et auxquelles ils croient, surgit un « monde sans esprit », désenchantement aimantant les religions et les idéologies. Ces travaux de Donald Winnicott nous permettent de différencier la promesse illusoire des religions et des idéologies de la « vérité » subjective et sociale que contient l'*illusion* des productions artistiques.

C'est en ce point d'une illusion, à distance de l'opium de la religion et du fétichisme des idéologies meurtrières, comme de l'aridité des réalismes et des positivismes, que se situe la fonction sociale de la culture. Je rejoins, par une

autre voie, la proposition de Simone Weil déclarant : « *Naguère la culture était considérée comme une fin en soi, et de nos jours ceux qui y voient plus qu'une simple distraction y cherchent d'ordinaire un moyen de s'évader de la vie réelle. Sa valeur véritable consisterait au contraire à préparer à la vie réelle, à armer l'homme pour qu'il puisse entretenir, avec cet univers qui est son partage et avec ses frères dont la condition est identique à la sienne, des rapports dignes de la grandeur humaine*³³. »

1 Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, op. cit., p. 177.

2 Pier Paolo Pasolini, « L'article des lucioles », *Écrits corsaires*, op. cit. p. 180-189 ; Georges Didi-Huberman, *La Survivance des lucioles*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2009.

3 Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?* (1995), op. cit., p. 67.

4 Patrick Chamoiseau, « Grand témoin », art. cité, p. 7-13.

5 Del Volgo Marie-José, 2017, *Prendre soin en démocratie*, (à paraître).

6 Victor Hugo, *William Shakespeare*, op. cit., p. 75.

7 *Ibid.*, p. 317-318 ; *Demain ne peut attendre ! Manifeste poétique et politique extrait de William Shakespeare* de Victor Hugo, une quintessence de l'œuvre orchestrée pour un temps présent par Laurent Schuh, Saint-Chéron, Unicité, 2016.

8 Theodor W. Adorno et Max Horkheimer, *Kulturindustrie* (1947), Paris, Allia, 2012.

9 Walter Benjamin, 1935, « L'œuvre d'art à l'ère de sa reproduction technique » (première version), *Œuvres*, III, op. cit., p. 79, souligné par moi.

10 *Ibid.*, p. 79.

11 *Ibid.*, p. 81.

12 *Ibid.*, p. 81-82.

13 Walter Benjamin, 1939, « L'œuvre d'art à l'ère de sa reproduction technique » (dernière version), *Œuvres*, III, op. cit. p. 308.

14 *Ibid.*, p. 311.

15 Roland Gori, *La Fabrique des imposteurs* (2013), Arles, Babel/Actes Sud, 2015.

16 Philippe-Joseph Salazar, *Paroles armées. Comprendre et combattre la propagande terroriste*, op. cit.

17 *Ibid.*, p. 131.

18 *Ibid.*

19 Günther Anders, 1979, *L'Obsolescence de l'homme*, II, op. cit., p. 84.

20 *Ibid.*, p. 83.

21 Roland Gori, 2010, *De quoi la psychanalyse est-elle le nom ?*, op. cit.

22 À propos des *Nuit Debout* : la sympathie dont ces mouvements ont bénéficié dans l'opinion publique atteste d'une attente sociale et culturelle à laquelle le désert de la politique-spectacle et de l'administration gestionnaire des affaires ne répond pas.

23 Étienne de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire* (1577), Paris, Vrin, 2002, p. 42.

24 André Breton, *L'Amour Fou* (1937), Paris, Gallimard, 1989, p. 13.

25 Michèle Riot-Sarcey, *Le Réel de l'utopie*, Paris, Albin Michel, 1998.

26 Siegfried Kracauer, op. cit.

27 Siegfried Kracauer écrit : « *Les films sont le miroir de la société existante. [...] Oui, les films destinés aux couches inférieures de la population sont encore plus bourgeois que ceux destinés à un meilleur public ; justement parce que la règle ici, c'est d'indiquer des perspectives dangereuses sans les ouvrir et d'introduire en fraude, sur la pointe des pieds, une mentalité respectable* », *L'Ornement de la masse. Essais sur la modernité weimarienne*, op. cit., p. 255.

28 *Ibid.*, p. 256.

29 Jean Jaurès, op. cit.

[30](#) Donald W. Winnicott, 1986, *Conversations ordinaires*, Paris, Gallimard, « Folio », 2006, p. 61.

[31](#) Donald W. Winnicott, *Jeu et réalité. L'espace potentiel* (1951), Paris, Gallimard, 1971, p. 10.

[32](#) *Ibid.*, p. 10.

[33](#) Simone Weil, 1934, *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, *op. cit.* p. 118-119.

Les nihilistes ont besoin d'idoles

« Ce qui m'étonne, c'est le fait que dans notre société l'art est devenu quelque chose qui n'est en rapport qu'avec les objets et non pas avec les individus ou avec la vie ; et aussi que l'art est un domaine spécialisé fait par des experts qui sont des artistes. Mais la vie de tout individu ne pourrait-elle pas être une œuvre d'art ? Pourquoi une lampe ou une maison sont-ils des objets d'art et non pas notre vie¹ ? »

Le néolibéralisme est parvenu à installer une hégémonie culturelle totalitaire, celle de la société de la marchandise, du système technicien, du spectacle liquide et de la vie virtuelle. Faute d'un peu de *jeu* dans les dispositifs sociaux de la démocratie, les individus esseulés, « désolés » disait Hannah Arendt, se jetteront demain, comme ils l'ont fait hier, dans les bras des partis de masse. Ils fusionneront dans les meutes et les replis identitaires, à défaut de pouvoir trouver dans la culture un sens à leur existence. Les élections américaines de cette année 2016 ont vu deux outsiders, deux indépendants subvertir les logiques traditionnelles des deux grands partis. Tel un symptôme de la crise actuelle dans la plus grande des démocraties libérales, l'émergence de ces deux outsiders « hors normes » atteste d'une attente des peuples que ne peuvent plus subsumer les partis traditionnels. Bernie Sanders, pour le meilleur, Donald Trump, pour le pire, témoignent, chacun à leur façon, d'un succès « populiste » (le terme n'est pas péjoratif aux USA) qui, s'il n'est pas encore majoritaire, ne saurait tarder à le devenir. C'est ce nouveau monde qui tarde à naître, et dont la gestation, si elle traîne trop, peut produire de nouveaux monstres.

Au moment où dans le clair-obscur des crises renaissent les monstres des fanatismes cruels, des nationalismes cyniques, des replis identitaires frileux, il faut relire Zweig ! Tout Zweig, l'écrivain des passions, l'Européen des Lumières, le citoyen du monde, le Juif apatride, l'amoureux de la diversité brésilienne, seule « terre d'avenir » pour un monde chaotique qui a trop longtemps aligné le classement des peuples sur leur puissance industrielle, financière et militaire. Il faut relire son éloge d'un Brésil, quelque peu imaginaire, transformé en modèle de communauté humaine où la *culture* naît du mélange des races, de la fusion des particularismes religieux, ethniques et historiques. Il faut relire Zweig, ses appels aux Européens, sa « lutte pour la fraternité spirituelle », seule à même de « guérir » le Vieux Continent de la « maladie mortelle » des nationalismes nés de la dislocation des mondes

soumis aux impérialismes marchands, à la fragmentation des peuples hypnotisés par des idéologies fanatiques.

Il faut relire *Conscience contre violence*, dont je voudrais prescrire la lecture à tous ceux qui nous gouvernent et dont chaque phrase me semble éclairer de manière fulgurante notre actualité. Le livre, publié en avril 1936, est un authentique manifeste humaniste, une défense acharnée de la liberté, de la tolérance et de la justice face aux dictatures éthico-religieuses et à leurs crimes. Pour comprendre Hitler et ses hordes barbares, Zweig relate l'histoire de Sébastien Castellion, « ce “soldat inconnu” de la grande guerre de libération du genre humain », humaniste et érudit. Si, en palimpseste, nous pouvons lire dans les méthodes de violence et de brutalité qu'une petite mais audacieuse minorité calviniste fait régner sur l'indolente majorité des citoyens de Genève les agissements des meutes nazies, leurs pratiques d'intimidation et de terreur, alors peut-être, en palimpseste, pouvons-nous comprendre, aussi, ce qui nous arrive aujourd'hui avec la myriade terroriste. Comment les idéologies les plus folles parviennent à hystériser les masses et les individus en anesthésiant leur douleur d'exister ? Nous pouvons alors comprendre combien les « humanités », pour inutiles qu'elles puissent paraître pour les *spin doctors* qui conseillent les politiques, pour inutiles qu'elles puissent paraître pour tous ceux qui demeurent hypnotisés et en transes, obnubilés qu'ils sont par les chiffres des mythologies économiques. Combien les « humanités » sont essentielles pour comprendre *ce qui nous arrive*, qu'on s'en réjouisse ou qu'on le déplore avec ironie, c'est un fait, ou du moins la thèse de cet essai. Comment sortir du silence du monde, du labyrinthe de ce « monde sans esprit », de ce « monde sans cœur », sans le pouvoir de la culture, sans le charisme de cette « religion laïque » qui se nomme « art » ?

Je n'ai eu de cesse dans cet essai de me référer à des écrivains, à des artistes pour montrer ce que j'avais à dire. C'est cette fonction de *monstration* et de sentinelle que possède l'art. Il ne démontre pas, il montre, il indique, il est *l'index* qui désigne et le lecteur des événements enfouis dans l'opacité du quotidien et que la science n'a pas encore déterrés.

Pour comprendre la modernité, j'ai besoin de Baudelaire. « Horrible ville » s'exclame Baudelaire, fasciné autant que révolté par la « ville lumière » des *Tableaux parisiens*². Vision d'une ville, d'une foule, d'une vie collective en fourmilière, qui la transforme tantôt en élément liquide, tantôt en élément minéral. Baudelaire, après avoir défini le moderne comme « *le fugitif, le contingent, le transitoire* »³, illustre dans toute son œuvre cette « modernité » qui le fascine et qu'il repousse. Au-delà des individualités, c'est la culture moderne, elle-même, qui s'admire et se repousse à la fois dans ses poèmes. La ville symbolise le lien social, elle le chosifie dans l'architecture, l'éclaire dans ses fêtes et ses insurrections, l'illustre par les cacophonies et le rythme trépidant qu'elle impose, la curiosité qu'elle exerce et la méfiance qu'elle convoque. Baudelaire, définissant le « moderne », est le poète de la masse, sans la décrire, il la rend constamment présente dans sa double face de

solitude et de densité. Cette foule qui le captive et l'attire⁴ », qui le révolte aussi par les lois de l'imitation que la masse impose, fait du poète, *L'Albatros*⁵, le martyr de la modernité. La ville, la foule, la femme, voilà les allégories de cette modernité qui porte en elle-même les paradoxes de l'époque. L'individu côtoie la foule, l'individualisme s'enferme dans la grégarité. Nous entrons dans l'ère de l'individualisme de masse, les sciences le démontrent, l'art les précède en le *montrant*, en le donnant à voir.

Si je veux comprendre la crise du libéralisme à la fin du XIX^e siècle, j'ai besoin d'étudier la révolution symbolique qui, à la suite de Gustav Klimt, à Vienne donna naissance au groupe de la Sécession. Au moment où la société cessait d'être le lieu de triomphe de la morale et de la raison, où les frustrations sociales et les désespoirs moraux et politiques devenaient le lot du plus grand nombre, l'art, les sciences et les techniques changeaient de statut symbolique. Les masses n'avaient qu'un accès limité à la culture bourgeoise, et les classes supérieures la traitaient en divertissement. Même si aux dires de Stefan Zweig toutes les couches de la population viennoise goûtaient « fanatiquement » aux beaux-arts en général, et au théâtre en particulier⁶, il n'empêche, le monde de l'art tendait à perdre son contact avec les réalités sociales. Comment l'art pourrait-il encore assumer son pouvoir de réconciliation sociale et symbolique des humains ? L'expressionnisme en peinture, avec Klimt d'abord, Kokoschka ensuite, redonnait corps et chair à l'expression des sentiments, Schnitzler, Musil, Roth et Zweig en littérature prenaient congé du monde stable et ordonné qui était en train de se fissurer, pour se tourner vers les méandres d'un nouveau monde intérieur. Ce monde intérieur, multiple et changeant comme la société elle-même, irrationnel et violent comme elle, se voyait décrit et analysé par Freud. L'art est un vivier extraordinaire pour le sociologue, le psychologue, le philosophe qui souhaite se pencher sur la manière de vivre, de penser et d'éprouver, à une époque donnée, dans une société donnée. Ce n'est pas seulement le miroir des souffrances psychiques et sociales propres à une époque, c'est aussi la manière dont la culture tente de les *soigner*. L'art est à la fois le ganglion-sentinelle du cancer social, et sa première ligne de chimiothérapie. À trop tarder à le reconnaître, à identifier les signaux qu'il nous donne et l'appel qu'il nous adresse, nous risquons la généralisation de la maladie.

Si je prends par exemple les désillusions qui suivirent les noces des sciences et de l'industrie à la fin du XIX^e siècle, après que se furent un peu dissipées les vapeurs de l'Exposition universelle de 1889 avec Eiffel et La Galerie des Machines, que trouve-t-on ? Opposant l'Exposition de 1889 qui vit le triomphe de l'ingénieur et de la technologie industrielle avec Eiffel, et celle de 1900 qui célèbre le retour à des maçonneries traditionnelles, la recherche d'un « renouveau » dans des « ensembles domestiques marqués par la nature et l'intériorité », Debora L. Silverman⁷ montre que ce *style* dans l'art est aussi un style de pensée de l'époque. Ce style, conforme aux pratiques sociales en train de se renouveler, exprime le désir de contrebalancer la

fébrilité épuisante de la vie urbaine par un environnement réconfortant des intérieurs, plus féminins, plus organiques. L'Art Nouveau, tout en évitant le rejet violent des valeurs libérales propres à d'autres mouvements artistiques européens, trouvait dans les recherches cliniques sur la suggestion, le rêve, l'hypnose et l'irrationnel le terrain propice à son développement. La propension de l'esprit à recevoir et à projeter des images était dans l'air du temps. Une nouvelle manière de sentir et de vivre se *montre* dans l'art avant de se dire en politique et de se démontrer en sciences. L'Art Nouveau ne fut sans doute qu'un symptôme de ces métamorphoses des manières de sentir et d'éprouver qui s'imposèrent en Europe, dans les mœurs comme au sein des sciences humaines et sociales. Il n'est qu'un style parmi d'autres des solutions, des soins rendus nécessaires par les *défis de la modernité*. Ce qui importe, ce n'est pas tel ou tel courant artistique dont il conviendrait de s'inspirer, mais bien plutôt de permettre la création d'espaces de débats et de dialogues que l'organisation actuelle obstrue.

Chacune des révolutions symboliques dans l'histoire de l'art nous *montre* la crise de civilisation qui, à sa manière, tente de transformer, d'élaborer, de dire et de dépasser les pannes de la société. Cette nouvelle *conversion symbolique* dans la manière de dire l'état du monde et de la société se révèle comme une sorte de « religion laïque » qui s'infiltré dans tous les autres tissus sociaux et culturels : sciences, éducation, justice, soin, information, recherche... et politique. Ces révolutions symboliques que l'art donne à voir sont, insidieusement ou explicitement, à *l'œuvre* dans les actes des métiers, à une époque donnée, dans une société donnée. C'est pour cette raison que nous devons donner toute sa priorité à la culture : elle conditionne les cadres symboliques dans lesquels nous pensons. Cette priorité accordée à la culture est la condition d'une nouvelle révolution symbolique permettant cette « politisation de l'intelligence » qui nous affranchirait d'une société de la norme où se perd la citoyenneté.

Si nous prêtons attention à un travail comme celui de Bernard Maris, *Houellebecq économiste*⁸, nous prenons la mesure de cette capacité de l'écrivain, de l'artiste à dire une *vérité*, disait Lacan, qu'il ignore. C'est extraordinaire que Bernard Maris⁹, économiste lui-même, puisse écrire que personne n'a aussi bien qu'un romancier, Houellebecq, perçu l'essence du capitalisme, fondé sur l'angoisse et l'incertitude ! Bernard Maris disait qu'il n'y avait rien à comprendre des travaux de la « secte » des économistes, toujours capables de vous expliquer aujourd'hui pourquoi ils se sont, une fois de plus, trompés, hier. Il écrit : « *De même que, lisant Kafka, vous comprenez que votre monde est une prison, et, lisant Orwell, que la nourriture que l'on y sert est le mensonge, lisant cet aspect économique de Michel Houellebecq [...], vous saurez que la glu qui freine vos pas, vous amollit, vous empêche de bouger et vous rend si triste et si tristement minable, est de nature économique*¹⁰. »

Je crois que l'art guide nos pas sur le chemin de la connaissance et de la

sagesse, ce qui n'anticipe d'aucune manière sur les jugements que l'on pourrait porter sur les « artistes professionnels ». Non, je parle de l'enfant qui en chacun de nous, plus ou moins longtemps et plus ou moins souvent, joue à recréer le monde, rêver la nuit et à fabriquer des utopies le jour. Mais sans ces rêves et ces utopies, il n'y a pas d'humanité de l'homme, il n'y a pas de création, à peine de douloureuses et monotones adaptations. Nietzsche écrit : « *Tandis que le rêve est le jeu de l'homme en tant qu'individu avec la réalité, l'art du plasticien (au sens large) est jeu avec le rêve*¹¹. » Lorsque l'artiste parvient à accueillir, au sein des apparences, la violence des instincts dionysiaques, l'ivresse qui efface les frontières de l'individualité, la tonalité négative du chaos, alors naît l'*art tragique*. Cet art tragique porte le goût d'une connaissance singulière, celle de la souffrance d'exister, ce *pathei mathos*, dont parlait Pierre Fedida¹². Cette « sagesse de la souffrance » pour Nietzsche n'est pas un dolorisme, un éloge de la souffrance pour la souffrance, mais bien plutôt l'aptitude au *sublime*, la maîtrise artistique de la terreur et de l'absurdité de l'existence.

Faute de quoi, à ne pas la partager dans l'art et l'utopie, à ne pas la prendre en charge par une culture reliant les humains entre eux, les conviant au rêve et à l'action, nous risquons de la vivre dans la cruauté des affrontements interindividuels, dans la brutalisation des rapports sociaux et dans les haines nationalistes, religieuses ou tribales. Lorsqu'il n'y a plus de *poésie*, le meurtre et le suicide ne sont pas loin. La poésie est écartelée entre deux mondes, disait Nietzsche, celui de « la sensualité de l'image » et celui de « l'ivresse sentimentale du son », et c'est pourquoi elle nous parle de notre monde, elle en fait le récit, moins dans son contenu que dans son *style*. Elle est improductive, elle *crée*.

Si l'on veut comprendre ce qui se passe aujourd'hui, les multiples mouvements politiques, populaires, démocratiques autant que terroristes, pacifiques aussi bien que sanguinaires – qui contestent l'hégémonie d'un ordre néolibéral imposé à la planète, *sacralisé* par les politiques états-uniennes, comme européennes –, il convient de lire *Sur l'avenir de la tragédie*¹³ de Camus. Ce texte nous parle des moments de l'histoire où l'art tragique vient mettre en scène ce qui, dans les rues, conduit aux révoltes. Il nous parle de notre temps, mais aussi de toutes ces périodes où un équilibre se détruit.

J'ai beaucoup lu sur les tragédies de notre temps, sur le djihadisme, le néolibéralisme, Daesh, Al Qaïda, sur le management des individus dans les entreprises et ailleurs. J'ai participé à de nombreux débats sur les politiques actuelles, sur la souffrance au travail, sur la recherche et la culture. J'ai écouté aussi beaucoup de professionnels en souffrance et en dépression, mais je n'ai jamais aussi bien compris ce qui nous arrive aujourd'hui qu'à la lumière de Nietzsche d'abord, de Zweig ensuite, et de Camus enfin. Ils me donnent les mots qui permettent de sortir de l'aphasie politique pour comprendre ce qui nous arrive.

Le texte¹⁴ de Camus de 1955 nous suggère, sans aucun doute possible, que notre époque est tragique. Parce qu'elle est tragique, comme il le disait aussi pour la sienne, elle est intéressante. Terriblement intéressante, et c'est pourquoi, par moments, elle peut nous terrifier. Qu'est-ce qui vient caractériser les périodes tragiques, celles qui voient émerger l'art tragique ? Les périodes de transition, répond Camus, périodes qui sont marquées par « *une transition entre des formes de pensée cosmique, toutes imprégnées par la notion du divin et du sacré, et d'autres formes animées au contraire par la réflexion individuelle et rationaliste*¹⁵ ». Relisons ce texte pour analyser notre époque et comprendre comment, plus d'un demi-siècle plus tôt, il nous fournit les concepts qui en exhument les ressorts cachés.

Aujourd'hui, la voix de la raison triomphante, qui revendiquait les droits de l'individu, son émancipation des tutelles de la religion, de la famille, du clan, de la nation, cette voix du rationalisme « universel » qui entonnait les louanges de la science et du progrès, qui se flattait des protections formelles du Droit libéral, se trouve assourdie. L'ordre rationnel, perverti par la pensée instrumentale et utilitariste, ne fait plus recette. La mesure s'est retournée contre elle-même. Elle est devenue *démésure*. Le crépuscule des libéralismes produit un « climat tragique », convoque d'autres *démésures*, avides d'un ordre « divin », ou du moins sacré, exige de nouvelles utopies. L'hégémonie culturelle des démocraties libérales, qui a mis toute la planète en servitude, est discréditée, contestée, violentée. Au risque de conduire les peuples à jeter le bébé avec l'eau du bain, cette civilisation ne fait plus recette. Elle subsiste par le pouvoir de ses armées et le système corrompu de ses réseaux économiques et financiers. Elle a perdu sa crédibilité éthique et politique. La violence structurale de son système a fabriqué ses propres monstres que l'on nomme *terroristes*. Les tragiques surgissent, à la scène comme dans la vie. Pour Camus, ils sont contemporains, ils se nourrissent de la même substance : une crise de civilisation.

Dans cette conférence, donnée à Athènes en avril 1955, Camus commence par se demander à quelles époques surgit l'art tragique. Quelles conditions sociales et culturelles favorisent son apparition ou sa résurgence ? Quels rapports le tragique entretient-il avec la *révolte* ? Je serais tenté de lire la révolte comme une *forme de pensée*, comme une *forme d'art*, surgissant à un moment charnière de l'histoire. Alors, quelles sont ces forces qui s'affrontent dans la révolte, et que la tragédie recueille, dont elle est à la fois l'expression et le traitement ?

La force du texte de Camus, sa puissance pour éclairer notre temps, *expliquer* ce qui nous arrive provient d'une hypothèse. Hypothèse selon laquelle cette forme de pensée qu'exprime la tragédie révèle les crises et les *métamorphoses d'une civilisation* : « *Les grandes périodes de l'art tragique se placent, dans l'histoire, à des siècles charnières, à des moments où la vie des peuples est lourde à la fois de gloire et de menaces, où l'avenir est incertain et le présent dramatique*¹⁶. » Camus découvre une constante dans les

conditions sociales, culturelles et politiques, pourrait-on dire, qui favorisent l'apparition ou la résurgence de la tragédie. Il écrit : « *L'âge tragique semble coïncider chaque fois avec une évolution où l'homme, consciemment ou non, se détache d'une forme ancienne de civilisation et se trouve devant elle en état de rupture sans, pour autant, avoir trouvé une nouvelle forme qui le satisfasse*¹⁷. » Ces mots font pour moi *interprétation* de ce qui nous arrive, et on pourrait se demander, à la manière de Camus, « si ce déchirement intérieur trouvera parmi nous une expression tragique » ? L'intervention des artistes, me permettrai-je d'ajouter, est la condition première pour que cette « expression tragique » se fasse sur la scène de l'art pour ne pas avoir à s'écrire en lettres de sang sur les pages d'histoire de l'humanité. Il y faut, bien entendu, une volonté politique, je suis trop matérialiste pour l'ignorer. Mais, il convient aussi de ne pas confondre le drame et la tragédie. Je suis trop camusien pour le méconnaître. Et que nous dit Camus ?

La tragédie n'est pas le drame, ou le mélodrame, ou le théâtre de propagande, ou les westerns hollywoodiens, dont l'action figure les péripéties d'une lutte du Bien contre le Mal, là où, comme l'écrit Camus « un seul est juste et justifiable ». La tragédie voit s'affronter des forces « également légitimes, également armées en raison », où « tous sont justifiables, personne n'est juste ». Ce qui ne veut pas dire que toutes soient raisonnables ou acceptables. Certaines sont ignobles, monstrueuses, tout en se prévalant d'une légitimité. Du coup, chaque force se présente comme *double*, revendiquant le sacré, transgressant le tabou. Nous sommes encore au cœur de la tragédie, de sa nature et de son ressort. La tragédie est ambiguë, *a contrario* du drame qui est simpliste, écrit Camus. C'est cette tension, cette opposition forcenée de deux puissances – l'une revendiquant la *liberté* de la révolte, l'autre la *nécessité* de l'ordre « divin », supposé « incontestable » – qui fait le cœur du tragique. Oserais-je dire, du tragique sur la scène et dans la vie. Et ma pratique clinique de psychanalyste m'autorise à dire, d'expérience, que ce que l'on ne peut rêver sur la scène de l'art, on l'agit dans la vie.

Après avoir lu, et relu, ce texte de Camus, je prends le risque d'affirmer que nous ne pouvons comprendre ce qui nous arrive, l'émergence des monstres, qui sortent du clair-obscur de la crise, pour employer les mots de Gramsci, sans référence à ces forces démesurées que la tragédie met en scène. Condamner les monstres, ou les combattre en aveugles, ne nous permet pas d'éviter le *pire*. Nous serions réduits, tôt ou tard, à la stupidité et à l'inefficacité des appels à la guerre sainte (de la religion néolibérale) d'un Reagan, d'un Bush, d'un Trump, et d'autres, confondant le drame et la tragédie, appelant à une croisade du Bien contre l'Empire du Mal. Au risque de précipiter notre humanité « déboussolée » vers un funeste destin. Les tragédies qui émergent aujourd'hui, que nous souhaiterions rapatrier dans l'arène de l'art, plutôt – hélas – que de les voir étalées dans nos actualités, ne nous laissent plus de répit, elles nous obligent à les traiter, les combattre et les analyser. Le courage, pour vaincre les pulsions de destruction et

d'anéantissement, exige le dialogue et l'amitié. C'est ce dialogue et cette amitié que je trouve dans les textes de Camus. Peut-être est-ce ce désir-là qui produit, aujourd'hui, ce mouvement de sympathie dont a bénéficié Nuit Debout ?

L'art, et le génie, grec constitue le modèle indépassable – au moins pour un Occidental –, ce remède, cette *catharsis* qui nous libère, au moins un temps, des monotonies de la mesure et des extases de la démesure. Faute de quoi, comme l'histoire n'a eu de cesse de nous l'enseigner, la raison et la mesure se retournent monstrueusement contre elles-mêmes, et après avoir rejeté la fatalité deviennent les fossoyeurs hostiles de l'harmonie à laquelle elles prétendaient parvenir. C'est ce constat qui a précédé toutes les périodes tragiques de notre histoire : le règne d'une raison individualiste et d'une mesure objective se retourne en une forme monstrueuse, démesurée, contre elle-même. Il faudrait aujourd'hui s'en souvenir. De cette perversion de la forme et, à notre époque de la démesure de la raison, les artistes ont quelques expériences à nous transmettre. C'est à cela qu'ils ont, en permanence, à faire, nous transmettre les expériences de pensée que permettent les fictions.

Mais, au-delà des artistes, si nous suivons ma thèse, n'est-ce pas à la dimension artistique que chaque professionnel a à faire ? Surtout lorsque refusant la standardisation de leurs actes, leur prolétarianisation, il se risque à les transmettre, à en faire le récit. Le peuple, plus que toute autre classe sociale, en a un besoin vital. L'art précède le politique dans cette prise de conscience. Victor Hugo écrivait :

« Travailler au peuple, ceci est la grande urgence.

L'âme humaine, chose importante à dire dans la minute où nous sommes, a plus besoin encore d'idéal que de réel.

C'est par le réel qu'on vit ; c'est par l'idéal qu'on existe¹⁸. »

Il est difficile de vivre seul, il est impossible d'exister sans les autres, de penser sans les autres. C'est bien pourquoi le politique ne saurait prétendre se passer de l'art, et du *sacré* qu'il commémore d'autant plus qu'il l'ignore. Certains philosophes de la III^e République, tel Alfred Fouillé, furent bien inspirés de rechercher dans l'art cette « religion laïque » qui pouvait rassembler le peuple après que l'on eut mis un terme aux prérogatives des Églises. Je ne suis pas sûr que ce soit ce qui peut arriver de mieux à l'art, mais au moins ces initiatives avaient-elles le mérite de reconnaître la *fonction sociale* des arts, ce qu'ignore aujourd'hui notre société du spectacle. Encore faut-il trouver les mots pour le dire, encore faut-il revisiter dans la chair du quotidien avec ces « mots originaires » (*Urworte*) dont Aby Warburg, historien de l'art, avait eu l'intuition. Le projet ultime de *Mnemosyne*¹⁹ d'Aby Warburg se présente comme une recherche, recherche des survivances, des métamorphoses et des sédimentations, de ces « mots originaires de la langue gestuelle des passions » dont la dynamique « fantomale » au sein de nos vies conditionne, à notre insu, la liberté et la créativité. Où sont-ils passés, aujourd'hui, ces « mots originaires » qui nous mobilisaient jusqu'aux passions

politiques ? Où sont-elles passées aujourd'hui ces formules d'émotions, à la place desquelles les déclarations politicardes les plus éculées nous sont perfusées jusqu'à la nausée ?

Le temps presse, demain ne saurait attendre, si nous voulons éviter la tragédie qui vient. Il faut tendre l'oreille et recueillir l'œuvre de chair et de mots de Simone Weil écrivant : « *La poésie est un luxe pour les autres conditions sociales. Le peuple a besoin de poésie comme de pain. Non pas la poésie enfermée dans les mots ; celle-là, par elle-même, ne peut lui être d'aucun usage. Il a besoin que la substance quotidienne de sa vie soit elle-même poésie*²⁰. » C'est par elle que le monde retrouvera l'esprit, cet esprit qui recueille le souffle des opprimés sans tomber dans les mirages et les idolâtries des fanatismes.

Le politique est-il prêt à se laisser guider par l'artiste pour nous accompagner dans la conduite de nos vies, telle est la question que j'ai tenté de poser dans cet essai ? Ne pas oublier : « *Les nihilistes ont besoin d'idoles*²¹. » Le néolibéralisme est un nihilisme, le terrorisme aussi. Ils sont les nihilismes de cette humanité de l'homme qui fait de sa vulnérabilité spécifique le levain de l'inachevé dont l'art, l'amour, l'amitié, le soin, l'éducation pétrissent la pâte. Au contraire, le néolibéralisme et ses terrorismes fabriquent des idoles, et exigent le sacrifice des vies humaines. Face à eux, l'art paraît bien léger. Il est ce monde de l'esprit auquel Jean Jaurès rendait justice à travers l'hommage à Anatole France : « *Ils étaient bien frivoles ceux qui n'avaient pas voulu voir l'efficacité positive de son œuvre, oubliant que la légèreté de la lumière est principe de fécondité*²². »

1 Michel Foucault, 1983, « À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours », *Dits et écrits, tome IV*, Paris, Gallimard, 1994, p. 392.

2 Charles Baudelaire, « Tableaux parisiens », in *Les Fleurs du mal* (1861), Paris, Les Belles Lettres, 1952.

3 Charles Baudelaire, 1859, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, « Pléiade », 1976, p. 695.

4 Walter Benjamin, « Sur quelques thèmes baudelairiens » (1940), in *Œuvres III, op. cit.*, p. 348.

5 Charles Baudelaire, in *Les Fleurs du Mal*.

6 Stefan Zweig, *Le Monde d'hier. Souvenirs d'un Européen* (1941), Paris, Le Livre de poche, 1993, p. 33.

7 Debora L. Silverman, *L'Art nouveau en France. Politique, psychologie et style fin de siècle* (1989), Paris, Flammarion, 1994.

8 Bernard Maris, *Houellebecq économiste, op. cit.*

9 Je me trouve une fois encore en sympathie avec Bernard Maris. Nous avons projeté d'écrire ensemble un livre sur la dette pour Les liens qui libèrent, avant son effroyable assassinat en janvier 2015.

10 *Ibid*, p. 22-23.

11 Friedrich Nietzsche, *La Vision dionysiaque du monde* (1870), Paris, Éditions Allia, 2016, p 24.

12 Pierre Fedida, *Le Site de l'étranger* (1995), Paris, PUF, 2009.

13 Albert Camus, « Sur l'avenir de la tragédie » (1955), *Œuvres Complètes, III*, Paris, Gallimard, « Pléiade », 2008, p. 1117-1130.

- 14 *Ibid.*, p. 1117-1130.
- 15 *Ibid.*, p. 1118.
- 16 *Ibid.*, p. 1117.
- 17 *Ibid.*, p. 1119.
- 18 Victor Hugo, *William Shakespeare*, *op. cit.*, p. 260.
- 19 Georges Didi-Huberman, *L'Image survivante. Histoire de l'art et temps des fantômes selon Aby Warburg*, Paris, Éditions de Minuit, 2002. (À propos du livre inachevé d'Aby Warburg, *Atlas Mnémosyne* (1926-1929), Paris, L'écarquillé, 2012).
- 20 Simone Weil, *Conditions premières d'un travail non servile* (1942), Paris, L'Herne, 2014, p. 18-19.
- 21 Albert Camus, *Les Possédés*, *op. cit.*, p. 130.
- 22 Jean Jaurès, *Rallumer tous les soleils*, *op. cit.*, p. 387.

Si vous souhaitez être tenu informé des parutions
et de l'actualité des éditions Les Liens qui Libèrent,
visitez notre site :

<http://www.editionslesliensquiliberent.fr>

Ouvrage réalisé
par [Les Liens qui Libèrent](#) et le Studio [Actes Sud](#)

Ce livre numérique a été converti initialement au format EPUB par Isako
www.isako.com
à partir de l'édition papier du même ouvrage.